PENSAR DESDE LA NADA

ENSAYOS DE FILOSOFÍA ORIENTAL

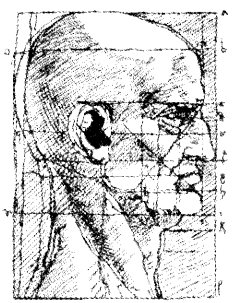
Kitarô Nishida

PENSAR DESDE LA NADA

HERMENEIA

71

Colección dirigida por
Miguel García-Baró



KITARÔ NISHIDA

PENSAR DESDE LA NADA

Ensayos de filosofía oriental

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2006

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujeron Juan Masiá y Juan Haidar de los originales en lengua japonesa

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2006
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563
e-mail: ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 84-301-1620-6
Depósito legal: S. 1089-2006
Impreso en España / Unión Europea
Imprime: Gráficas Varona S.A.
Polígono El Montalvo, Salamanca 2006

CONTENIDO

Presentación, por Juan Masiá y Juan Haidar 9

PENSAR DESDE LA NADA

Ensayo 1. Percibir la belleza

UNA EXPLICACIÓN SOBRE LA BELLEZA (1900) 13

Ensayo 2. Superar la lógica

SOBRE MI MODO DE PENSAR (1945) 19

Ensayo 3. Reinterpretar la religiosidad

LA LÓGICA DEL LUGAR DE LA NADA Y LA COSMOVISIÓN RELIGIOSA (1945) 23

I 23
II 42
III 63
IV 78
V 101

Comentario a la filosofía de Kitarô Nishida: Por el vaciarse a la fe (Juan Masiá) 121

PRESENTACIÓN

Juan Masiá y Juan Haidar

Hemos elegido, para traducir del japonés y presentar al público de habla hispánica, tres ensayos selectos del principal filósofo japonés del siglo XX, Kitarô Nishida (1870-1945). El título de nuestra recopilación nos lo ha inspirado la idea central que sirve de hilo conductor a estos escritos: salir de la estrechez del propio ego y abrirse a la amplitud y profundidad sugeridas por esas nociones orientales tan ricas de contenido como son la Nada y el Vacío. Al decir esto, hay que apresurarse a prevenir al público occidental de que no se trata, ni mucho menos, de nihilismos; todo lo contrario. Estamos convencidos de que Nada y Vacío son las nociones más cercanas –homeomórficamente, diría Panniker– a las manejadas por el pensamiento occidental cuando habla de Ser, Realidad y Absoluto.

El primero de estos ensayos fue escrito por Nishida en 1900. Presenta compendiosamente su concepción de la experiencia estética. El segundo, redactado poco antes de morir, es una breve página que refleja su esfuerzo, durante toda una vida filosófica, por buscar un nuevo modo de pensar, otra lógica más allá de la lógica habitual. El tercero resume su filosofía de la religión, tal como la concibe en el último año de su vida, cuando trata de conjugar la lógica del «Lugar de la Nada» y la «Cosmovisión religiosa».

Nos parece que, en el momento presente de la filosofía occidental –incertidumbres posmodernas y tanteos a ciegas más allá de las posmodernidades–, volver la vista hacia un

clásico de la modernidad oriental puede ser catalizador para desencadenar nuevos modos de pensar de cara al futuro.

Remitiendo al lector a algunas de las recientes publicaciones sobre filosofía japonesa (destacaremos Vallés y Heisig), nos limitaremos, en el epílogo que sigue a la traducción, a comentar la lectura de Nishida en el marco de conjunto de su vida y obra.

Habrá quienes prefieran detenerse sin prisa en el primero de los tres ensayos y, a continuación, hacer una lectura del comentario final que facilite la del tercer ensayo, el más denso y con mayor complejidad de terminología filosófica.

En todo caso, si las líneas centrales del pensamiento de Nishida, a pesar de su complejidad y de la distancia de su lógica por comparación con la que estamos habituados a manejar, sirven de puente para mejores y más fecundos encuentros filosóficos entre Oriente y Occidente, nos daríamos por satisfechos.

Tokio-Madrid 2006

PENSAR DESDE LA NADA

TRES ENSAYOS DE KITARÔ NISHIDA

Ensayo primero

PERCIBIR LA BELLEZA

Presentamos, en primer lugar, la traducción de un ensayo de 1900, en el que Nishida expone su concepción de la belleza y, a través de ella, su planteamiento de la metafísica, la ética y la religión.

UNA EXPLICACIÓN SOBRE LA BELLEZA

¿Qué es la belleza? Contemplada desde la emotividad, percibir la belleza no es sino una clase de placer. Así lo han destacado los psicólogos británicos, sobre todo desde que Edmund Burke escribió su *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y lo bello* (1735). La belleza sería algo que nos produce sensación de placer, y el sentido de la belleza se identificaría con un placer egoísta. Hasta cierto punto, algo hay de verdad en esta explicación, pero no resulta apropiada como definición de la belleza. Cierto que percibir la belleza produce placer. Pero no siempre es verdad lo contrario. Nadie pondrá en duda que, por mucho placer que proporcionen la fama, la riqueza o el comer y beber, no los consideramos, en absoluto, placeres estéticos.

En el libro *Dolor, placer y estética*, Henry Rutgers Marshall explica detalladamente la percepción de la belleza como una especie de placer. De acuerdo con el razonamiento de este autor, el placer estético no se limita exclusivamente al momento en que lo percibimos, sino que se disfruta igualmente al recordarlo después. Es decir, se trata de un placer que *perdura establemente*. No niego que la explicación de Marshall concuerda, en buena parte, con los hechos; pero no veo que difiera mucho de las explicaciones anteriores. No acabo de aceptar como una explicación satisfactoria la teoría de que la característica especial de la belleza se encuentre simplemente en lo perdurable establemente de un placer. No veo cómo tal teoría pueda explicar plenamente la índole de la belleza.

¿Cuáles son, en ese caso, las características de esa especie de placer en que consiste la percepción de la belleza? ¿Qué es lo que caracteriza específicamente al sentido de lo bello?

Según la interpretación del idealismo alemán desde los tiempos de Kant, la percepción de la belleza es un placer desligado del propio ego, tal como leemos en la *Crítica del Juicio* (I, 1, Analítica de lo Bello, 5). Es un placer vivenciado de forma instantánea: un momento en el que uno olvida, desinteresadamente, cuanto sea ventaja o desventaja, ganancia o pérdida para sí mismo. En japonés lo expresamos con la palabra *mu-ga*, no-yo, salir de sí, éxtasis. Esta vivencia de estar fuera de sí es elemento esencial de la percepción de la belleza. Si falta este aspecto, no se da la percepción de lo bello, cualquiera que sea la clase de placer que se experimente.

Hace siglos, el escritor clásico Minamoto Akimoto (1000-1047) acuñó en frase compendiosa su deseo de «disfrutar el placer del exiliado que contempla la luna, aun sin haber sido condenado al exilio por ningún crimen». Expresa atinadamente lo que acabamos de decir sobre la belleza. Por muy genial que sea un artista, si su corazón es tacaño, jamás llegará a ser un reconocido maestro. Por contraste, cuando estamos liberados del más mínimo apego a pensar en nosotros mismos, no sólo el placer da lugar a que se perciba la belleza, sino que hasta lo que era originariamente desagradable se transforma por completo y puede convertirse en placer estético. Así, es posible experimentar hondamente un placer estético cada vez mayor al leer un poema triste, que engendra sentimientos de odio o pena ante lo horrible o la desgracia. Una persona de nobles sentimientos, no sólo alejada del mundanal ruido, sino ajena a cualquier pensamiento de interés egoísta, alcanza una cima desde la que se divisa la vida entera como fuente de belleza. Así reza el conocido poema:

> El lugar por donde pasea la persona virtuosa
> se disfruta siempre como un paisaje delicioso.

Por tanto, si deseamos alcanzar una percepción auténtica de la belleza, es preciso que afrontemos la realidad desde un estado anímico de *mu-ga*, es decir, fuera de sí. La percepción de la belleza mana de esta fuente, que es su condición esencial: lo que llamamos la «inspiración divina» del arte.

Entendiendo la percepción de la belleza como acabamos de describir, nos preguntamos: ¿Cómo se origina? ¿A qué llamamos belleza? Todo el mundo está de acuerdo en que belleza y verdad coinciden: la belleza se presenta como realidad ideal. Mas, como escribía Baumgarten, en sus *Meditationes* (1735), en la línea de la escuela de Leibniz, la verdad y los ideales que constituyen el fundamento de la belleza no deberían identificarse con la verdad y los ideales lógicos. De lo contrario, un mapa de anatomía ocuparía el lugar más alto en la escala artística, lo que resultaría ridículo.

La verdad subyacente a la belleza no se alcanza mediante la facultad de pensar; es una verdad intuitiva. Como mencioné más arriba, al hablar del mundo del éxtasis o *mu-ga*, se trata de una verdad que surge ante nosotros como un estímulo que nos impacta de repente desde el fondo del corazón. ¿Por qué, cuando escuchamos el soliloquio de Hamlet, sentimos como una especie de verdad y simpatizamos cada vez más con él? No es porque concuerden sus palabras con teorías psicológicas. Es porque nos toca en las fibras más hondas del corazón. Esta clase de verdad es inefable. Ahí yace lo que Goethe llama el «secreto a voces».

A veces la gente aprecia superficialmente la verdad lógica y rechaza la verdad intuitiva como si fuera un mero capricho de poetas. Sin embargo, en mi opinión, esta verdad intuitiva se alcanza cuando nos distanciamos del apego al propio ego y nos hacemos uno con la realidad. Dicho con otras palabras, se trata de una verdad percibida con los ojos de Dios. Esta especie de verdad penetra en lo secretos más hondos del universo. Por eso, es mucho más profunda y am-

plia que la verdad lógica a la que se llega mediante el modo ordinario de pensar distinguiendo. Aunque llegase un día en que los estudiosos ya no prestasen la más mínima atención a las grandes filosofías de Kant y Hegel, ¿no es verdad que las obras de Goethe y Shakespeare seguirán trasmitiéndose de generación en generación como espejos en que se refleja el corazón humano?

Resumiendo lo dicho hasta aquí, la percepción de la belleza es la vivencia de *mu-ga*, de estar fuera de sí. La belleza que suscita dicho sentimiento extático de *mu-ga* es una verdad intuitiva que trasciende las distinciones intelectuales. Por eso la belleza es sublime. Desde esta perspectiva, la belleza puede interpretarse como la liberación del mundo de las distinciones y las discriminaciones: identificarse con el Gran Camino de salir de sí (*mu-ga*). Es algo, por tanto, de la misma índole que la religiosidad. Solamente difieren en el grado de profundidad o de grandeza. El *mu-ga* de la belleza es momentáneo, el de la religiosidad es eterno. En cuanto a la moralidad, tiene también su origen en ese Gran Camino de *mu-ga*, pero su campo es todavía el reino de las diferencias. En efecto, la idea de deber, que es condición esencial de la moralidad, se edifica sobre la distinción entre uno mismo y las otras personas, o entre el bien y el mal. Por tanto, no llega al dominio sublime del arte o la religiosidad. Sin embargo, cuando uno se dedica durante años a practicar la moralidad, acaba por alcanzar el nivel que Confucio describía en los *Analecta* en los siguientes términos:

> Ir a bañarse en el río Yi,
> disfrutar de la brisa en el Altar de la Lluvia,
> regresar a casa entonando poemas.

Con otras palabras, cuando la moralidad alcanza un nivel elevado y se adentra en la espiritualidad, ya no hay diferencia entre moralidad y religión.

Ensayo segundo

SUPERAR LA LÓGICA

Traducimos aquí un breve escrito, redactado por Nishida en 1945 poco antes de morir. Nos parece un exponente significativo de su concepción de la lógica y su necesidad de buscar un nuevo modo de pensar.

SOBRE MI MODO DE PENSAR

Como resultado de lo que he venido reflexionando a lo largo de muchos años, pienso que he podido clarificar la forma de pensar, es decir, la lógica con la que funciona la actividad de creatividad histórica, vista desde la perspectiva de un Sí mismo históricamente activo. Me he esforzado por considerar también, a través de esta manera mía de pensar, varias cuestiones fundamentales de las ciencias de la naturaleza, de la moral y de la religión. Creo, además, que he logrado situar en su debido marco cuestiones que no habían sido planteadas así desde la perspectiva de lógicas anteriores. Al menos, creo que he sido capaz de indicar el camino por el que habrán de transcurrir futuras clarificaciones.

¿Por qué no se ha adoptado este camino? Porque lógicas anteriores han tendido a quedarse sin suficiente fundamentación. Lo concreto no puede ni siquiera tomarse en consideración por parte de la lógica abstracta. Sin embargo, mi lógica no ha sido comprendida por el mundo académico. Más aún, puedo decir que no se le dedicado ni la más mínima consideración en serio. Y no es que hayan faltado críticas. Pero se han limitado a criticar, a base de objetivar mi perspectiva desde la suya. No se trataba de críticas que se situasen en mi propia perspectiva. Una crítica hecha desde una perspectiva diferente a la del autor, sin entender lo que está criticando, no puede considerarse como una auténtica crítica. Lo que yo busco es, ante todo, una comprensión de lo que estoy diciendo desde mi mismo punto de vista.

No faltarán quienes digan que mi lógica de la identidad contradictoria no es lógica. Quizás la descarten, considerándola tan sólo como una experiencia religiosa. Sin embargo, yo preguntaría a quien piense así qué entiende por lógica. Probablemente no habrá quien niegue que la lógica aristotélica es lógica. Kant afirma que, después de Aristóteles, la lógica no ha avanzado ni ha retrocedido un solo paso, que con Aristóteles la lógica ha llegado a su consumación. Ahora bien, la lógica aristotélica es la forma de la autoexpresión lingüística del mundo que se expresa a sí mismo mediante formas simbólicas. En este sentido puede afirmarse que es una lógica en el mejor de los sentidos. Además, podríamos decir que la lógica en este sentido fue llevada a su culmen por Aristóteles. Pero hemos de añadir que la lógica trascendental del mismo Kant, que asegura esto de la lógica aristotélica, ya no es la lógica de Aristóteles.

Más aún, cuando volvemos los ojos a la lógica de Hegel –es decir, la lógica dialéctica–, descubrimos que parece conllevar incluso la negación de la lógica aristotélica. En Aristóteles, la contradicción no puede ser la forma misma de la lógica. En la lógica hegeliana, sin embargo, la contradicción es precisamente la forma discursiva del propio autodesarrollo de la lógica. Entonces, ¿no podemos decir que las lógicas de Kant y Hegel son lógicas, ciertamente, cada una a su manera? Si tomamos en serio estas cuestiones, hemos de volver a pensar de nuevo el tema de en qué consiste la lógica. La lógica es la forma discursiva de nuestro pensamiento. Y solamente podremos llegar a clarificar qué es la lógica mediante la reflexión sobre la forma de nuestro propio pensamiento.

Ensayo tercero

REINTERPRETAR LA RELIGIOSIDAD

El texto cuya traducción presentamos en este capítulo fue redactado en 1945. Nos parece decisivo para comprender el enfoque de la filosofía de la religión según Nishida, tal como la concibe en el último año de su vida.

LA LÓGICA DEL LUGAR DE LA NADA Y LA COSMOVISIÓN RELIGIOSA

I

No todo el mundo es artista. Pero, al menos hasta cierto punto, todo el mundo es capaz de apreciar el arte. No todo el mundo es teólogo y es rara la persona que ha experimentado una conversión religiosa. Sin embargo, hasta cierto punto, toda persona es capaz de comprender la religión. No hay probablemente nadie incapaz de emocionarse al leer las fervorosas confesiones de aquellos que en algún momento de su vida han adquirido la fe o las creyentes expresiones de las grandes figuras religiosas. Por otra parte, después de haber experimentado algún periodo de extrema desdicha, no hay probablemente ninguna persona que no sienta surgir desde las profundidades de su espíritu algún sentimiento religioso.

Y es que la religión es un hecho del espíritu. Los filósofos no necesitan fabricarla desde sus sistemas de pensamiento. Lo único que deben hacer es explicarla. Y para realizar tal cosa es necesario que, al menos hasta cierto punto, comprendan de qué se trata. La auténtica experiencia religiosa pertenece al hombre religioso. Pero así como aquel que no es artista puede apreciar hasta cierto grado el arte, es de creer que el hombre común puede también comprender el significado de la religión.

No habrá probablemente nadie que diga de sí mismo que carece de conciencia. Quien lo hiciese se estaría insultando.

Y con todo hallamos gente que se reconoce incapaz de apreciar el arte; y especialmente en el caso de la religión, no son pocos los que sostienen que no pueden comprenderla. Declaran que jamás han tenido una experiencia de tipo religioso. Algunos filósofos incluso llegan a vanagloriarse de esto. La religión, aseguran, es acientífica e ilógica; en el mejor de los casos, una intuición mística subjetiva. Sostienen que no es el hombre quien ha sido creado a imagen de Dios, sino Dios a imagen del hombre. La religión, nos enseñan, es una especie de narcótico.

Nadie puede hablar sobre los colores con un ciego, ni sobre los sonidos con un sordo. Tampoco yo puedo discutir con gente que asegura no entender en absoluto qué es la religión. Con todo, e incluso considerándome incompetente para explicar a otros qué es la religión, me resulta imposible estar de acuerdo con los que opinan que es acientífica e ilógica. Al menos me gustaría poder aclarar este punto.

Antes de adentrarnos en cuestiones particulares, expondré qué entiendo por religión. Y para esto deberé explicar primero qué entiendo por sentimiento religioso. Sin Dios no existe la religión. Dios es un concepto fundamental en toda forma de religión. Y así como el color aparece al ojo como color y el sonido al oído como sonido, Dios aparece al yo religioso como un hecho del propio espíritu. Dios no es algo concebido exclusivamente por el intelecto. Si algo es concebido exclusivamente por el intelecto, no es Dios.

Dios no es tampoco una mera experiencia subjetiva del espíritu. La verdad, en física, comienza con la experiencia sensorial. Aquello que ve o escucha no es el órgano sensorial en sí mismo, sino la mente que conoce el fenómeno físico de modo objetivo. Antes de entrar en la filosofía práctica de su *Crítica de la razón práctica*, Kant discute, en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, lo que denomina el «conocimiento moral vulgar de la razón». No creo que haya

nada que añadir a su diáfana exposición. Basándose en estos datos, Kant procede a analizarlos desde su propia filosofía.

Respecto de la conciencia estética, no resulta fácil saber hasta qué punto fue Kant capaz de comprenderla. Su afirmación de que la esencia de la belleza es el desinterés –del mismo modo que Goethe afirmaba que las estrellas del cielo son más bellas precisamente por no ser objeto de ningún deseo– es ciertamente digna de respeto. Pero ¿fue Kant capaz de comprender la belleza más allá de su carácter estrictamente formal? No me atrevo a dar una respuesta.

En cuanto a la religión se refiere, da la impresión de que Kant tan sólo puede contemplarla desde la altura del conocimiento moral. La inmortalidad del alma, por ejemplo, y la existencia de Dios no son para él otra cosa que postulados de la razón práctica. Para Kant la religión tiene sentido en cuanto órgano auxiliar de la moral. La conciencia religiosa carece de autonomía en su sistema de pensamiento. Es improbable que Kant siquiera sospechase que tal autonomía es posible.

Yo creo, sin embargo, que la religión no tiene cabida en la esfera de la mera razón («blosse Vernunft»). Aquel que pretenda hablar de religión deberá, al menos, considerar la conciencia religiosa como un hecho de su propio espíritu. Si no es así, y a pesar de sus intenciones, terminará hablando de cualquier otra cosa.

Pero ¿qué son, después de todo lo dicho, la conciencia religiosa o el sentimiento religioso? Esta cuestión debería ser investigada con cuidado tanto en su aspecto subjetivo como en su aspecto objetivo. Una empresa semejante me resulta imposible en este momento. Afirmaré solamente que el hecho religioso no puede ser tratado desde la perspectiva de la lógica de los objetos. Es más, desde esta perspectiva ni siquiera existe un «problema de la religión».

Nuestro yo es activo. ¿Qué significa esto? La actividad puede ser pensada como la mutua relación entre dos cosas.

Relación que en primer término se presenta como una mutua negación. Pero sólo en primer término. Para que exista actividad, la mutua negación debe ser, simultáneamente, una mutua afirmación. Las cosas que se relacionan forman una unidad, constituyen, juntas, una forma. En esta relación las cosas se oponen –se niegan mutuamente– y a la vez se constituyen como individualidades: cada cosa queda determinada como tal cosa –se afirman mutuamente–. En este tipo de relación observable en el mundo material está presente ya, de algún modo, lo que denominamos «lógica de la identidad de los contrarios».

Pero un ser activo en el sentido estricto del término no puede ser comprendido cabalmente si sólo tenemos en cuenta las relaciones de mutua negación y afirmación entre las cosas. Y es que un ser verdaderamente activo no es solamente movido –actuado– por otro, sino que es también capaz de mover a otro a partir sí mismo, es capaz actuar por sí mismo. Es por eso por lo que en referencia al mundo material no resulta posible hablar todavía de auténtica actividad, actividad en el sentido estricto del término. En el mundo material todo es relativo y la fuerza sólo posee un carácter cuantitativo.

Para poder concebir un ser auténticamente activo es necesario introducir la categoría de orden o, al menos, de sucesión. Es necesario hablar de un tiempo irreversible. Una clase de tiempo inexistente en el mundo material, pero presente en el mundo de la vida. La vida es irrepetible. Quien muere ya no vuelve a vivir. De este modo el mundo, en la contradictoria identidad de lo múltiple y lo uno, se constituye como un infinito proceso de lo formado a lo formante. Afirmar que algo es activo significa, por consiguiente, afirmar que algo es formante. «Teleológico» es el nombre que suele recibir un mundo como éste.

En mi ensayo *Vida* afirmé que el mundo de la vida, a diferencia del mundo material, incluye su autoexpresión, se re-

fleja a sí mismo dentro de sí mismo. Articulando lo interior y lo exterior se mueve de lo formado a lo formante. El mundo de la vida existe por sí mismo y se mueve por sí mismo. Incluyendo en sí su propia negación y reflejándose en sí –negación de la negación o autoafirmación– se forma infinitamente. Y esta direccionalidad es la direccionalidad del tiempo.

El mundo en el que los contrarios se identifican posee dentro de sí su propio núcleo. A partir de este núcleo activo se va determinando infinitamente a sí mismo. Dentro de este mundo de la vida, las relaciones de mutua negación y afirmación entre los seres revisten también un carácter novedoso: los seres son activos en cuanto auto-formación del mundo, en cuanto poseedores de una direccionalidad. Toda actividad posee una direccionalidad, o lo que es lo mismo, el tiempo posee su propio contenido. Es esta direccionalidad lo que suele denominarse teleología del mundo.

No es necesario decir que también en el mundo material el tiempo posee alguna de estas características. Si no fuese así, no podría, por ejemplo, hablarse de «fuerza». Pero en el mundo material el tiempo, auto-negándose, es espacial. Mientras que el mundo de la vida –el mundo biológico, podríamos decir– en cuanto identidad de los contrarios, es un mundo autodeterminado en el lugar.

También nuestro yo, en cuanto cuerpo, es biológico. La actividad de nuestro yo biológicamente considerado es teleológica. Con todo, nuestro yo, en cuanto individualidad única del mundo histórico –es decir, de la identidad absolutamente contradictoria–, no es sólo teleológicamente activo, sino que además actúa conociendo su objetivo, o lo que es lo mismo, posee autoconciencia. Nuestro yo es capaz de actuar desde su propia interioridad y es, por tanto, un ser activo en el sentido estricto del término. De este modo, no sólo el mundo biológico, sino también el mundo material se encuentra incluido en el mundo histórico. Y aunque el mun-

do biológico, como dijimos antes, lleva consigo una cierta identidad de los contrarios, permanece ligado al mundo espacio-temporal o material.

El mundo histórico es desde sí mismo y trabaja desde sí mismo como una identidad absolutamente contradictoria. A la vez que existe junto a otras cosas –es decir, espacialmente–, se autoniega, se autoexpresa, se autoafirma como negación de la negación, pasa de lo determinado a lo que determina y, de este modo, es infinitamente activo y temporal. Se trata, pues, de un mundo creador: en cuanto identidad absolutamente contradictoria en el tiempo y en el espacio –el tiempo niega el espacio y el espacio niega el tiempo–, pasando de lo formado a lo formante se va haciendo infinitamente a sí mismo. A este mundo lo denominamos «autodeterminación del presente absoluto»; y es en él, únicamente, en el que un ser autoconsciente, un ser activo desde sí mismo en el sentido estricto del término, puede ser pensado.

En el mundo histórico, por otra parte, la actividad que tiene lugar entre las cosas –la mutua negación y mutua afirmación que las relaciona– puede ser pensada subjetivamente; es decir, no como oposición entre cosas, sino entre mundos. Cada ser activo es aquí un mundo que se opone a otro mundo. Creo, por otra parte, que solamente en estos términos puede ser concebida una oposición entre individuos.

Decir que nuestro yo es conscientemente activo es decir que nuestro yo, como punto expresivo del mundo, forma el mundo. Para que el mundo se exprese en el yo, debe ser apropiado subjetivamente por el yo. El mundo, que en su objetividad permanece siempre en oposición al yo, se vuelve símbolo en el yo, es aprehendido simbólicamente en el yo. E inversamente, el mundo hace del yo un punto en su proceso de autoformación. De este modo, nuestro yo, en cuanto mundo espacio-temporal, se va formando a sí mismo como identidad de los contrarios. Y esto es un acto de nuestra concien-

cia. Lo espacial consciente o espacio-temporal, en cuanto identidad de los contrarios, se refleja dentro de sí mismo, y es a esta perspectiva a lo que solemos denominar nuestro yo.

A partir de esta perspectiva nuestro mundo consciente adquiere un orden. El acto consciente tiene siempre una orientación temporal. Auto-expresándose se define –el pasado se define en el futuro, el futuro en el pasado, el presente en el presente mismo– y esto lo hace siendo siempre consciente de su objetivo. Nuestro mundo consciente es una identidad espacio-temporalmente contradictoria, en la que lo interior define lo exterior y lo exterior define lo interior, en la que el yo expresa en sí al mundo y es a la vez un punto formante de la auto-expresión del mundo. Para que haya expresión debe haber reciprocidad: del otro al yo y del yo al otro. Llamamos nuestro yo a la perspectiva o reflejo del yo en sí mismo.

La conciencia de nuestro yo no puede tener lugar en un yo cerrado sobre sí. La conciencia tan sólo es posible cuando el yo, superándose a sí mismo, se enfrenta a otro. Cuando decimos que tenemos conciencia, es porque el yo ya se ha superado a sí mismo. Pero una verdad tan evidente como ésta no tendrá lugar en un pensamiento que, según la lógica de los objetos, entienda la subjetividad como sustancia. Por el contrario, en el mundo de la identidad absolutamente contradictoria, que un mundo se ponga frente a otro mundo significa que una perspectiva del mundo se pone frente a otra.

En el mundo de la identidad absolutamente contradictoria las individualidades múltiples, en cuanto perspectivas, poseen el carácter de un mundo. De modo similar a como sucede en el pensamiento monadológico de Leibniz, en el que cada mónada, a la vez que expresa el mundo, constituye un punto de apoyo para la auto-expresión del mundo. Y esta concepción del mundo se encuentra detrás del modo kantiano de concebir la relación entre los individuos y el reino de los fines.

El mundo, en cuanto identidad absolutamente contradictoria, en cuanto autodeterminación del presente absoluto, proyectándose dentro del yo y actuando a partir de esta perspectiva dinámica, se va formando a sí mismo. El mundo posee aquí su propio orden. Nuestros «yoes», en cuanto múltiples individualidades de este mundo, en cuanto perspectivas de este mundo, a la vez que expresan el mundo en sí mismos, adquieren una direccionalidad por su participación en la direccionalidad de la autoformación del mundo. El orden moral encuentra también su fundamentación en esta concepción del mundo.

Pero que nuestro yo sea entendido como una perspectiva en la que el mundo se autodefine y autoexpresa, no significa que el yo sea necesario –al menos según el modelo de «necesidad» propio de la lógica de los objetos–. Significa más bien que el yo es un presente absoluto capaz de abarcar tanto el pasado como el futuro eternos. Nuestro yo es la determinación momentánea del presente absoluto. Y de este modo es una realidad autocontradictoria: mientras proyecta al mundo en sí, se posee en el mundo que es absolutamente otro respecto del yo. Nace para morir y muere para nacer. A la vez que el instante temporal va desapareciendo, nace a la eternidad, es decir, se vuelve eterno. Si quisiéramos utilizar la simbología de Nicolás de Cusa, podríamos decir que el presente eterno, como un círculo infinito, posee el centro en cada lugar. Por otra parte, podría decirse también que este es el mundo del que habla Leibniz, en el que la libertad y la necesidad coinciden. En cuanto a la filosofía de Kant, pienso que la obligación moral sólo puede ser pensada a partir de un mundo como el que intentamos describir aquí. Este mundo no es un mundo subjetivo. Como he argumentado en mi ensayo *El mundo físico*, lo que llamamos mundo físico debe ser pensado como un aspecto del mundo de la identidad absolutamente contradictoria o mundo de la historia.

Kant afirmó que las formas *a priori* son una condición necesaria del conocimiento. Pero sin forma el contenido está ciego, y sin contenido las formas están vacías. Por tanto, Kant concibió el conocimiento objetivo como la unidad de la forma y el contenido de la intuición sensible. Si bien no son pocos los problemas que de aquí surgen, Kant pudo al menos pensar la cosa en sí como algo que se encuentra fuera del sujeto. Con todo, el neokantismo, insistiendo en que ser fiel a Kant es superar a Kant, sostiene que «la obligación moral es anterior a la existencia» y que de lo que es no puede deducirse lo que debe ser. Pero la existencia de la que hablan los neokantianos no es otra que aquella que coincide con las formas del entendimiento, es decir, una existencia objetiva. No es necesario decir que del ser que es pensado no puede surgir el ser que piensa. Y sin embargo, ¿cómo es posible el ser que piensa? ¿Habrá que decir que surgió de la nada? ¿No es cierto que resulta imposible afirmar que la nada piense o sea activa? Quizás pueda decirse que, si bien el yo existe, no es algo que pueda ser pensado. Pero, si algo impensable existe, ¿cómo podemos saberlo? Por otra parte, ¿no es necesario pensarlo para afirmar que es impensable?

Aceptemos que la afirmación «el yo no puede ser pensado» significa, ante todo, que el yo no puede volverse objeto de sí mismo. Ningún problema con eso. Pero una definición puramente negativa no explica qué es el yo. Se nos sugerirá entonces cambiar de dimensión: en el mismo instante en que aquello que no puede ser objeto en una dimensión se vuelva objeto –en una dimensión superior quizás– el yo podrá ser pensado. Pero la dificultad reside en que el yo siempre se encuentra por encima de cualquier dimensión, no importa cuán alta sea. Está siempre un paso más allá. Hay que recurrir, por tanto y según creemos, a otra línea de pensamiento si se pretende resolver el problema del yo. Hay que hablar de negación y afirmación simultáneas, de identidad de los contrarios.

Ahora bien, ¿qué significa que una cosa existe? Aristóteles pensaba que aquello que, siendo sujeto, no puede ser predicado de una proposición –la sustancia individual– es lo que existe de verdad. Para Leibniz, el auténtico sujeto incluye infinitos predicados. Pero nuestro yo no puede pensarse del mismo modo. No puede decirse que sea una mónada, ni una entelequia. Nuestro yo debe, antes que nada, predicarse de sí mismo, debe expresarse a sí mismo, debe ser consciente.

Un ser que es teleológico no tiene por qué ser reflexivo, es decir, consciente. Bien puede ser algo meramente objetivado. Pero un ser consciente se opone al otro de modo absoluto. Sin embargo, hay que tener cuidado y pensar esta oposición de modo correcto. Cuando dos cosas se oponen absolutamente, también se determinan mutuamente y se expresan. Por eso, apartándome de la lógica de los objetos, prefiero hablar de mutua determinación. El juicio, por ejemplo, sólo puede pensarse como una relación de identidad de contrarios entre el ser que expresa y el ser que es expresado. Si tomamos *A* como sujeto gramatical –como objeto–, es posible decir que *B*, en sí mismo, expresa *A*. *A* se manifiesta como algo expresado por *B*. Pero la inversa también es cierta. Se puede decir así que *B* es expresada en *A*, *B* es una perspectiva de la expresión de *A*. Por eso a menudo uso la expresión «pensamos volviéndonos cosas», «actuamos volviéndonos cosas». Yo y las cosas nos vinculamos en una relación de identidad contradictoria.

Pero si consideramos la oposición que nos presentan las cosas en términos puramente espaciales, también el yo se vuelve una cosa. La relación entre ambos polos se reduce así a la interacción propia del mundo físico. Este dogmatismo es perceptible incluso en la descripción kantiana del conocimiento en la *Crítica de la razón pura*. Y con todo, el conocimiento nunca podrá ser explicado en estos términos. Pues para que esto sea posible, no sólo es necesario afirmar que

dos cosas, a la vez que se niegan mutuamente, conforman una unión, sino también que esta unión es una mediación idénticamente contradictoria. Es decir, que los dos polos de la relación no son sino dos polos de la mediación misma; y si es posible decir que, por la mutua determinación de los dos polos, algo nuevo es dado a luz, esto nuevo no es sino una auto-transformación de la mediación misma. Esta es la razón por la cual los fenómenos físicos pueden ser pensados como la transformación de un campo de energía.

Esta autodeterminación de la mediación misma, que se produce como identidad de los contrarios en la que lo múltiple para a ser uno y lo uno múltiple, en la que aquello que se transforma es transformado, es lo que denomino «existencia en el lugar». Y es aquí en donde el yo puede oponerse al yo. Es aquí en donde el yo es uno autonegándose y en donde puede expresarse a sí mismo. Tanto la relación entre el sujeto y el objeto, como la relación entre el yo y el tú se produce dentro de la autoexpresión del yo, es decir, dentro de la conciencia. Este lugar –la mediación contradictoriamente idéntica– es una condición *sine qua non*, un requerimiento sin el cual la relación no puede ser pensada.

La dirección en la que, auto-determinándose, el lugar se va transformando infinitamente a sí mismo, tiende a ser objetivada por la lógica de los objetos que ve en ella una sustancia, «una cosa que actúa». Por su parte, la lógica del juicio –Aristóteles, por ejemplo– la piensa como sujeto. Para la lógica del juicio todo es un atributo del predicado universal y para la lógica de los objetos todo es acción del Uno objetivo. Por el contrario, yo pienso que aquello que es determinado objetivamente lo es como autodeterminación de la mediación universal, y lo que es determinado como sujeto lo es como determinación de un predicado universal. Es necesario pasar de lo subjetivo a lo predicativo, de una lógica objetiva a una lógica del lugar. Es el lugar el que se deter-

mina a sí mismo. Todo debe ser entendido como autodeterminación del ser del lugar o ser consciente.

Incluso la existencia de nuestro yo debe ser pensada desde este punto de vista. Nosotros podemos pensar nuestro propio yo únicamente como el centro de la identidad contradictoria del lugar predicativo. La reflexión no es otra cosa que el lugar proyectándose a sí mismo dentro de sí mismo. Todos nuestros actos de conciencia pertenecen a esta dinámica y es únicamente sobre esta base que podemos referirnos a ellos como autoconscientes y morales.

El mundo incluye su autoexpresión, se forma a sí mismo autoexpresándose. También el mundo de la vida tiene esta estructura y es en la identidad contradictoria del tiempo y el espacio como va pasando de lo formado a lo formante. Y es por eso por lo que la interacción –interdeterminación– de los individuos a este nivel es siempre teleológica. No se trata de una simple oposición, sino de un orden. Y solamente donde hay orden hay auténtica acción. Solamente donde hay orden puede hablarse de materia y forma.

Pero el mundo biológico es todavía un mundo espacial, un mundo material. No es el mundo de la identidad absolutamente contradictoria que existe y actúa por sí mismo. No es el mundo de la actualidad concreta, el mundo histórico o consciente. En el mundo histórico el tiempo niega el espacio y el espacio niega el tiempo. El acto consciente, en el que el tiempo y el espacio, lo uno y lo múltiple, el ser y la nada forman una identidad contradictoria, va pasando ininterrumpidamente de lo formado a lo formante y es creador por sí mismo y sin sustentarse en ninguna otra cosa. Expresándose a sí mismo, negándose a sí mismo, se va auto-formando. Y de este modo podemos decir que se trata de una realidad que existe en el tiempo y en constante autoformación.

Al mismo tiempo, y casi en oposición a lo que acabamos de decir, es posible afirmar que se trata también de un mun-

do que existe como forma, abstractamente, idealmente, podríamos decir. Y en este sentido puede decirse también que posee leyes. La ley no es otra cosa que la forma abstracta que se determina a sí misma como la identidad contradictoria de lo uno y lo múltiple. El mundo histórico es real en su temporalidad y como negación de la idea e ideal en su espacialidad y como negación de lo real. Pasando de la forma a la materia y de la materia a la forma es la identidad contradictoria de ambas.

Los seres que actúan en el mundo histórico, autodeterminándose mediante la expresión, se presentan como una perspectiva del mundo. Es más, podríamos sostener que cada uno de ellos *es* un mundo. Pero, a su vez y mediante su mutua oposición y negación, van formando el mundo. Por eso podemos afirmar que el mundo histórico o concreto es por sí mismo y actúa por sí mismo: incluye en sí diversas perspectivas de sí mismo y a partir de ellas se va formando.

Temporalmente y en cuanto microcosmos, la acción de nuestro yo es un hecho único; espacialmente, en cuanto autonegación y auto-expresión del mundo, es ideal y posee valor. El mundo ideal, el mundo de los valores, se va formando a sí mismo autoexpresándose, como negación de la negación o afirmación. Y es por eso mismo el mundo del deber, pues es imposible que existan valores donde no existe el deber. Las acciones que tienen lugar en el mundo histórico-consciente son a la vez, y en diversos sentidos, ideales y reales.

Cada mundo consciente –el mundo auto-consciente de nuestro yo– a la vez que se determina a sí mismo auto-expresándose e incluye en sí una perspectiva del mundo, es una auto-expresión del mundo histórico. Autoderminándose objetivamente en sí mismo, determinándose infinitamente mediante la expresión, es un ser temporal. Si quisiésemos ponerlo en términos de juicio, podríamos decir que se trata de una existencia que, autodeterminándose como subjetiva, in-

cluye dentro de sí lo predicativo. Frente al ser aristotélico que, siendo sujeto, no puede ser nunca predicado, entendemos el yo consciente como un ser que, siendo predicado, nunca puede ser sujeto. El yo consciente en cuanto «yo pienso», que según Kant acompaña todas las expresiones de mi yo, debe ser pensado del modo que acabamos de indicar. Es más, como señalé en mi ensayo sobre la filosofía de Descartes, pienso que la entera filosofía de Kant puede ser comprendida desde el punto de vista de mi lógica del predicado.

El acto, aun cuando es pensado como la relación de oposición y mutua determinación entre una cosa y otra, y sin tener en cuenta todavía la diferencia entre los fenómenos materiales y los espirituales, debe ser considerado como la interacción entre el individuo y la totalidad (la metafísica de Lotze expresa este punto con claridad). Por eso, para entender un acto se debe aclarar primero en qué mundo y en qué lugar acontece. En el caso de nuestros actos conscientes, también es posible hablar de una interacción entre el individuo y la totalidad: nuestro yo, en cuanto expresión del mundo, incluye en sí una auto-expresión del mundo; en cuanto mundo que se auto-expresa, es un proceso en el que un individuo se autodetermina y auto-forma en esa misma expresión.

La vida –toda vida– consiste en la auto-formación de un mundo que incluye en sí su auto-expresión. Y esto, en primer lugar biológico-espacialmente, instintivamente, poseyéndose a sí mismo mediante la negación de sí. En segundo lugar, temporalmente, afirmativamente, como identidad absolutamente contradictoria en la que el mundo se hace concreto o vida histórica. El mundo biológico es material y el mundo histórico es consciente. Utilizando el lenguaje de la lógica del juicio, podría decirse que el mundo biológico es subjetivo y el mundo histórico es predicativo. Utilizando el lenguaje de la lógica de los objetos, el mundo biológico podría denominarse objetivo, y el mundo histórico, activo. También la

psicología se ha referido al mundo consciente como al mundo de la pura acción (así lo afirma por ejemplo Wundt en *Grundriss*). Los fenomenólogos, por su parte, consideran el mundo de la conciencia como intencional. Como expuse en mi ensayo *Vida* yo prefiero definir el acto consciente como la auto-determinación de la dimensión temporal del mundo que se presenta como identidad de los contrarios.

La conciencia incluye en sí una perspectiva propia sobre el mundo. La determinación del mundo en la auto-expresión es considerada así instintiva, en su aspecto espacial, y acción-consciente, en su aspecto temporal. A la vez, y en cuanto autoperspectiva y autoformación del mundo, la denominamos autoconsciente. Sobre esta base se funda el mundo de la libertad. Si tomamos como centro la propia perspectiva del mundo, es posible denominar intencional a la autodeterminación del mundo en cuanto temporal. Y la razón –predicado que jamás será sujeto– puede pensarse como la autodeterminación de la dimensión temporal del mundo. Nosotros somos racionales dentro de esta dinámica de la autodeterminación predicativa. La razón posee su propio *telos* temporalmente, conscientemente, inmanentemente, incluyendo en sí lo subjetivo –es decir, el objeto–.

Este mundo de la autodeterminación de la razón es el que, como mundo de la razón práctica, constituye el reino de la moral en la filosofía de Kant. Allí, lo subjetivo, considerado sólo como aquello que se expresa a sí mismo y como algo expresado mediante símbolos, es un mundo de formas abstractas que, en cuanto formas, se presentan como la identidad contradictoria de lo múltiple y lo uno, es decir, como el mundo de la ley pura. Nuestro yo, como un individuo que expresa el mundo, es decir, como un mero ser pensante, expresa formalmente el mundo. Pero el mismo yo, formalmente y constituyendo un mundo, se forma a sí mismo y es, en este sentido, una voluntad pura. Y esta es la voluntad moral que

respeta la ley, que sigue la ley por la ley misma y posee obligaciones. Por eso mismo también la obligación moral es un imperativo categórico para el yo. Reconociendo la persona del otro –relación que posee la estructura de la identidad contradictoria de lo uno y de lo múltiple en la que el yo se define a sí mismo– el yo se hace persona. Y, por supuesto, lo mismo puede decirse de la otra persona con respecto a nosotros.

Kant insiste en que debemos tratar a una persona –ya sea la propia o la de otro– siempre como un fin en sí y jamás como un medio. Y llama al mundo moral «el reino de los fines». Cuando se considera el mundo de la acción moral objetiva únicamente desde el punto de vista del yo consciente, no hay nada que agregar a lo dicho por Kant. Estamos hablando entonces del mundo del yo puro y de la acción pura. Este es el mundo al que se refiere la filosofía kantiana. Cuando el mundo del yo puro es concebido en relación a lo subjetivo –es decir, espacialmente– hablamos del mundo del conocimiento puro. Asimismo, la «conciencia universal» debe ser pensada como la autoproyección de este mundo.

Kant otorga a la intuición sensorial aún más importancia que la que le atribuyen los neokantianos. Para él, el mundo fenoménico concuerda con la intuición sensorial. Lo opuesto a la definición kantiana del mundo fenoménico como determinación del predicado es el mundo que se determina a sí mismo. Si pensamos el mundo contradictoriamente idéntico no como una determinación predicativa, sino como una determinación subjetiva, es decir, como algo limitado por su autoproyección, nos encontramos entonces en el mundo de la necesidad (lo que Kant llama «mundo de la Naturaleza»).

Desde mi punto de vista, el mundo fenoménico es temporal, en cuanto negación de lo uno por la multiplicidad, y espacial, en cuanto negación de la multiplicidad por lo uno. Y esto como identidad de los contrarios y teniendo como centro las autoproyecciones activas. Estas proyecciones deben ser

consideradas como actos de imaginación en la dimensión de la conciencia, y en la dimensión de la razón práctica deben ser pensadas como leyes. El mundo de las cosas en sí, en mi opinión, es el lugar en el que existe nuestro yo, el mundo histórico que se forma a sí mismo y se expresa directamente en nuestro yo. Este es el modo en el que, según creo, puede asumirse la filosofía kantiana en mi lógica del lugar.

Por último, añadiré una palabra sobre mi lógica del predicado. El mundo histórico –mundo de la identidad contradictoria de la totalidad una y las individualidades múltiples– es, como hemos señalado más arriba, autoexpresivo. Siempre, incluso simbólicamente, se expresa autonegándose. Se trata de un mundo predicativo. En este mundo de la autoexpresión simbólica –mundo que se determina a sí mismo por medio del juicio– la direccionalidad de la determinación por la autoafirmación es llamada subjetiva y la direccionalidad de la expresión por la autonegación se denomina predicativa.

Desde el punto de vista del sujeto, el predicado tiene carácter de atributo. El predicado no es algo que exista por sí mismo –independientemente– sino en relación al sujeto. El predicado es siempre algo abstracto o universal. Con todo, si algo fuese absolutamente incapaz de expresarse, sencillamente no existiría. El sujeto, el ente individual, es así la autodeterminación de lo universal. Si hacemos uso aquí de la dialéctica del universal, es decir, de la lógica de la autolimitación del lugar, es posible decir que ambos polos conforman una identidad contradictoria. Sujeto y predicado son el anverso y el reverso, el dentro y el fuera del lugar, es decir, de nuestra realidad histórica que se transforma sin necesidad de una sustancia previa. Intentar transformar en sustancia cualquiera de estos dos polos sería un error.

El mundo consciente, que posee la estructura de la identidad contradictoria, se expresa mediante la autonegación y

se forma mediante la autoafirmación. Este mundo posee carácter espacial en cuanto negación de lo múltiple por lo uno, y carácter temporal en cuanto negación de lo uno por lo múltiple (tiempo y espacio no son formas independientes, sino dos direcciones de la autodeterminación del lugar).

Desde el punto de vista de la autodeterminación simbólica –es decir, desde el punto extremo de esta dialéctica en la que el mundo, autonegándose, se determina o expresa–, el acto de dar forma es un acto de juicio. Así pues, desde el punto de vista de la autoformación del mundo –es decir, desde el punto de vista del lugar que se autodetermina mediante un acto de juicio–, predicado y sujeto se relacionan, respectivamente, como los aspectos activo y objetivo del mundo. Si nos ubicamos ahora en la dinámica de lo formado a lo formante –es decir, de lo determinado a lo determinante– podemos decir que lo formado o determinado –es decir, aquello que posee una forma determinada– corresponde al aspecto objetivo del lugar, mientras que lo que se autodetermina corresponde a su aspecto activo. Desde el punto de vista del lugar determinado objetivamente, todo ser, en cuanto individual, posee, en el acto de juicio, carácter de sujeto. Frente a esto, desde el punto de vista del aspecto activo del lugar, todo se determina a sí mismo y por sí mismo –se posee a sí mismo en la propia autodeterminación– y es comprendido, en el acto de juicio, como autodeterminación de lo universal o predicado. Pensar el sujeto desde la perspectiva del predicado, es decir, pensar el acto de juicio como autodeterminación de lo universal, es pensarlo activamente. Que el acto se posee a sí mismo como puro acto significa que el universal se posee en su propia autodeterminación. Por tanto, que lo universal se posea en su propia determinación significa que se posee en su propio proceso de particularización y, finalmente, de individualización. E inversamente, significa que se posee negando todo aquello que ha sido determinado como individualidad. Es decir que el

yo, no pudiendo nunca ser determinado como sujeto, se posee a sí mismo negando sus propias autodeterminaciones. De este modo, la autodeterminación del acto, en cuanto autodeterminación del lugar, es la mutua negación y unidad contradictoria de lo múltiple y lo uno, en la que lo múltiple es negado temporalmente y afirmado espacialmente. Nuestros actos conscientes son siempre espacio-temporales.

El mundo se autodetermina expresándose en la dialéctica –en la identidad de los contrarios– del sujeto y el objeto. Desde el punto de vista del acto de juicio, el mundo, en cuanto sujeto, aparece determinado temporalmente –del modo como Spinoza entiende el mundo de las sustancias– mientras que, en cuanto predicado, el mundo se presenta como misma autodeterminación del lugar –de modo similar al mundo de la lógica *a priori* en Kant–. El sujeto, en cuanto autodeterminación del predicado –autodeterminación del predicado universal–, es objetivado. Y desde esta posición podemos concebir racionalmente al mundo como identidad de *Sollen* y *Sein*, y afirmar: «Debes actuar; consecuentemente, puedes actuar».

En su aspecto subjetivo, tal como acabamos de decir, lo universal, determinándose a sí mismo –autonegándose–, se posee a sí mismo. En la negación de los particulares –en la afirmación de lo universal–, llega a ser una unidad complexiva o conciencia universal (del mismo modo, en cuanto autodeterminación del lugar, los aspectos subjetivos y predicativos se poseen a sí mismos autonegándose). La materia y la forma se interrelacionan también en esta dialéctica de negación y afirmación. Subjetivamente, lo dado es material e individual; predicativamente, una forma complexiva y única. Las autodeterminaciones de la dimensión predicativa funcionan como determinaciones categoriales en cuanto formas de la construcción cognoscitiva.

Desde la perspectiva del acto de jucio –autodeterminación del mundo que se expresa a sí mismo simbólicamen-

te–, resulta posible pensar la realidad como una oposición entre el sujeto y el predicado, o entre el aspecto objetivo y el activo. Sin embargo, la auténtica realidad en la que estos polos existen y actúan no coincide plenamente con ninguno de ellos, sino más bien con la identidad contradictoria de ambos. Igualmente, la existencia de nuestro propio yo tampoco puede ser pensada meramente como acto de juicio, sino como la identidad contradictoria del mundo histórico que, pasando de lo formado a lo formante, conscientemente, se va dando forma a sí misma.

II

Desde la postura que estoy articulando, el sí mismo se ha de entender como existiendo en aquella dimensión dinámica en la que cada acto existencial de la conciencia, como una determinación auto-expresiva del mundo, refleja simultáneamente la autoexpresión del mundo dentro de sí mismo y se configura a través de su propia auto-expresión.

El sí mismo existe así como la negación de la dimensión espacial del mundo en la medida en que es una autodeterminación del vector temporal del mundo, que se transforma a sí mismo a través de la identidad contradictoria del espacio y el tiempo. O dicho de otro modo, en el marco de la fundamentación trascendental del juicio en Kant, el sí mismo consciente existe como autodeterminación del plano predicativo por cuanto configura el plano del sujeto gramatical, es decir, del mundo que se expresa a sí mismo en forma de identidad contradictoria de objetividad y subjetividad. El sí mismo consciente pertenece a aquella autodeterminación de la subjetividad que se determina a sí misma como objetividad. El acto individual no es más que este lugar existencial de expresión dinámica. El mundo dinámico es siempre esta iden-

tidad contradictoria de lo espacial y lo temporal, lo objetivo y lo subjetivo, los planos inmanente y trascendente del acto.

Mediante la transposición de estos planos de determinación, el sí mismo se convierte en una criatura de deseos infinitos, en cuya base están los instintos biológicos. Como funciones de esta clase de universal biológico y determinado, actuamos sobre la base de imperativos hipotéticos, es decir, condicionados.

Por otra parte, cuando el sí mismo consciente capta lo que pertenece al plano del sujeto gramatical como su propia autodeterminación, ve la objetividad como constituida por su propia subjetividad. Este sí mismo constituyente es el que es moralmente volitivo y autónomo. Es algo que se refleja a sí mismo y posee su propio *telos* intencional dentro de sí mismo. Es racional como autodeterminación de la misma subjetividad. Desde este punto de vista, somos activos sobre la base del imperativo categórico.

Desde el punto de vista anterior, el sí mismo es una criatura de deseos físicos. Desde el segundo, es moral. Ciertamente, este último sí mismo es infinitamente moral y participa de un valor absoluto como autodeterminación de la dimensión del tiempo puro. De este modo, el sí mismo moral es una autodeterminación del universal de la razón práctica que se posee a sí mismo, en una relación de autonegación, como lo uno (racionalidad universal) llevando consigo la autonegación de lo múltiple (deseos sensuales). Por eso, el sí mismo moral tiene vida eterna como su misma razón de ser.

Quienes conciben la forma de vida religiosa mediante el camino de la perfección moral, lo hacen desde un punto de vista así. Esto es esencialmente a lo que se refiere la segunda *Crítica* de Kant. Mas yo insisto en que la religión no se define cabalmente desde el punto de vista moral. La forma religiosa de vida ni siquiera surge desde esa perspectiva. Incluso si pudiéramos imaginarlo así, no sería auténtica religión.

La auténtica experiencia religiosa no consiste, como cree mucha gente, en ir progresando éticamente desde lo finito hacia lo infinito, desde lo relativo hacia lo absoluto. Se realiza, ante todo, conscientemente cuando la existencia misma del yo se hace problemática y cuando el ser mismo se hace cuestión. La subjetividad religiosa no pertenece ni al mundo físico, que es autodeterminación del sujeto gramatical, ni al mundo consciente, que es autodeterminación del predicado trascendental. Aun cuando el sujeto pueda descubrirse en primer lugar como siendo racional en este último sentido, el auténtico uno mismo, el sí mismo religioso, no es coextensivo con el sujeto moral. Por eso, la religiosidad trasciende por completo el marco de la filosofía trascendental.

Desde el punto de vista de la moralidad, la misma existencia del sujeto no se cuestiona. Por mucho que el sujeto experimente su propia maldad, únicamente puede hacerse moral desde el presupuesto de seguir existiendo. Negar la propia existencia equivaldría a negar la posibilidad del propio progreso moral. A pesar del hecho de que las perspectivas de la moralidad y de la religión han de distinguirse con toda claridad en este punto, no son pocos quienes las confunden.

¿Cuándo diremos, pues, que surge para nosotros la cuestión religiosa? ¿Dónde hay que situar la forma de vida religiosa? Yo mantengo que la cuestión de la religión no puede ser considerada una cuestión de valor. Más bien hay que decir que solamente cuando una persona se hace consciente de una profunda contradicción existencial en lo hondo de su propia alma –cuando cobra conciencia de la insondable contradicción inherente a su propio yo– su misma existencia se hace religiosamente problemática. Las penas de la vida humana y sus contradicciones han sido temas constantes desde antiguo. Mucha gente no los considera. Y, sin embargo, cuando este hecho de la tristeza de la vida humana se refle-

xiona a un nivel profundo, surge el problema de la religión (más aún, de ahí surgen los problemas de la filosofía).

Para hablar de las contradicciones internas de nuestros deseos, no hay que aguardar a que nos lo digan filósofos pesimistas. Somos siempre presa de nuestros deseos. ¿Acaso la moral, presumiblemente autónoma, es realmente autosuficiente? En último término la victoria del bien moral sobre el mal implicaría la negación misma de la moralidad. La voluntad moral lleva dentro de sí misma esta contradicción interna. Quizás por eso en *La divina comedia* hasta los filósofos griegos están descritos como extraviados en un limbo.

Ahora bien, este hecho de la tristeza fundamental y de las contradicciones internas de la existencia humana nos remite, pienso, al sentido existencial que cada persona tiene de su propia mortalidad. Todos los seres vivientes han de morir. Yo también sé que moriré, en el sentido biológico. Pero el sentido existencial de mi propia mortalidad es algo diferente.

En el sentido biológico yo todavía me estoy objetivando cuando me veo como una cosa. Eso es meramente la vida de la carne. Así, se dice que, aunque muramos en la carne, vivimos en el espíritu. Vivir en el espíritu significa vivir racional y moralmente, como el universal de la razón práctica determinándose a sí misma. Vivir moralmente significa trascender lo biológico: su razón de ser es la vida eterna, la muerte biológica no pertenece a esa esfera. Por eso, para la razón moral no tiene sentido cobrar conciencia de la propia muerte.

Mi sentido de mi propia mortalidad existencial, en una palabra, requiere un análisis distinto. Por otro lado, una realidad biológica ha de negar siempre lo universal, como realidad individual que vive en y por sí misma. Un animal es esencialmente eso, algo no racional. El sujeto humano es en ese sentido una instancia completa de individualidad. Pero, como dije, el sentido humano de morir no emerge en un marco así. Tampoco en el marco de un predicado que se autode-

termina, donde el sí mismo racional solamente puede concebirse como existiendo, no como muriendo, por sí mismo (véase, en este sentido, el concepto cartesiano de autoconciencia). El análisis requerido se centra, creo, en otra dimensión de la existencia, es decir, la nada del propio yo, en forma de su propia muerte eterna. Al confrontar su propia muerte eterna, el yo finito queda cara a cara frente a la absoluta infinitud, lo absolutamente otro. Se percata entonces de su muerte eterna al confrontar la negación absoluta. Y, sin embargo, incluso este percatarse tiene la estructura de una contradicción absoluta. En efecto, percatarse de la propia muerte es, a la vez, percatarse del sentido fundamental de la propia existencia. Solamente un ser que conoce su propia muerte eterna conoce lo extraño de su individualidad. Solamente un auténtico individuo, una verdadera persona, puede lograr esta realización de la contradicción inherente a la propia existencia. Un ser inmortal no es temporalmente único, ni es un individuo. El sí mismo realiza verdaderamente su propia unicidad temporal cuando confronta su propia negación eterna. Esta toma de conciencia existencial no es lo mismo que la mera autorreflexión noética.

En un ensayo sobre la filosofía de Descartes he articulado ya el punto de que logramos una toma de conciencia existencial mediante la autonegación en este sentido radical (ciertamente yo lo he puesto como punto de partida de mi filosofía). Cuando me percato de mi muerte eterna, de mi nada eterna, es cuando me hago verdaderamente autoconsciente. Cobro conciencia de que mi existencia misma es una contradicción absoluta. Cuando me percato de mi propia nada eterna no estoy haciendo simplemente un juicio cognitivo; estoy simultáneamente cobrando conciencia de una subjetividad más honda por debajo del juicio que, en cierto sentido, trasciende la muerte y participa en la vida eterna. Y, sin embargo, si yo fuera un ser que meramente trasciende la muer-

te, ni siquiera estaría vivo. Cada viviente ha de morir. Esto es ya una contradicción. Mi existencia implica precisamente este dilema de mortalidad e inmortalidad. Lo que he llamado más arriba el hecho espiritual de la religión se basa en la misma antinomia. No es algo que pueda postularse a partir de la filosofía o de la moralidad. Más bien, ambas se fundan en ello. Es el hecho básico mismo de nuestra existencia.

La muerte implica una relativa manera de estar ante un absoluto. Para el sí mismo, ver a Dios es morir. Cuando el profeta Isaías vio a Dios, gritó:

> ¡Ay de mí! Muerto estoy,
> porque yo, hombre de labios manchados,
> he visto con mis ojos al Rey de los Ejércitos (Is 6, 5).

Lo que es relativo no puede mantenerse en pie frente a lo absoluto. A la inversa, un absoluto que solamente se opusiera a lo relativo no sería un verdadero absoluto, ya que en ese caso también sería meramente relativo.

Cuando un ser relativo se ve cara a cara ante lo absoluto, no puede subsistir. Ha de reducirse a la nada. El sí mismo viviente se relaciona con lo divino, encuentra lo divino, solamente mediante el paso por el morir, solamente de este modo paradójico. El marco de pensamiento del discurso objetivo quizás exija decir que cuando el sí mismo muere no puede ya relacionarse ni con Dios ni con nada. Pero no estoy hablando aquí de morir desde la perspectiva de ese marco de pensamiento. El absoluto, por supuesto, trasciende lo relativo. Y, sin embargo, lo que meramente trasciende lo relativo no sería nada, meramente una carencia de entidad. Un dios que no crea es un dios impotente, no es Dios. Sin embargo, cuando se lo considera en relación con lo que respecto a él es objetivo, ya no es el absoluto, sino algo también meramente relativo. Y si se limitase, por otra parte, meramente a trascender lo relativo, tampoco sería absoluto.

Este dilema apunta a la contradicción interna que alberga dentro de sí mismo lo absoluto.

¿En qué sentido, entonces, es el absoluto el verdadero absoluto? Es verdaderamente absoluto al ser opuesto a la nada. Como no puede existir nada en absoluto que se oponga objetivamente al absoluto, éste debe relacionarse consigo mismo en forma de contradicción interna. Debe expresarse negándose. La mera carencia de entidad no puede mantenerse en relación consigo misma. Lo que está en relación consigo mismo debe negarse a sí mismo. Pero, paradójicamente, mediante el negarse a sí mismo es uno consigo mismo. Lo que no tiene ninguna relación consigo mismo no puede negarse a sí mismo.

En la lógica formal, en la medida en que las cosas participan de una misma clase genérica, pueden contrastar entre sí y ser contradictorias. Mas con relación al absoluto, si existiera algo fuera de él negándolo y oponiéndosele, ya no sería el absoluto. El absoluto debe poseer más bien la negación absoluta en sí mismo. En este sentido el absoluto debe ser absolutamente nada. Excepto en el caso de un ser absoluto posesor de su propia nada absoluta, lo que lo niega estaría frente a él, y el absoluto no poseería su propia negación absoluta dentro de sí mismo. Por eso decimos que el hecho de que el absoluto se oponga a sí mismo como auto-contradicción significa que nada se le opone. El verdadero absoluto debe ser una identidad de absoluta contradicción en ese sentido.

Mantengo que cuando expresamos en términos lógicos lo que es Dios o el absoluto, debemos hablar así. En efecto, Dios o el absoluto, con relación a sí mismo, se mantiene en forma de una identidad contradictoria, es decir, como su propia autonegación absoluta, o como poseyendo dentro de sí mismo la absoluta autonegación. Por ser Nada absoluta es ser absoluto. Es precisamente por esta coincidencia de la nada absoluta y el ser absoluto por lo que podemos hablar de om-

nisciencia y omnipotencia divinas. Por tanto diremos que, porque hay un Buda, hay seres vivientes, y porque hay seres vivientes, hay un Buda. O en términos cristianos, porque hay un Dios creador, hay un mundo de criaturas, y porque existe el mundo de las criaturas, hay un Dios creador.

Al hablar de Dios o del absoluto puedo haber dado la impresión de estar retornando a pensadores del estilo de Barth, que mantiene que Dios es lo absolutamente trascendente. Sin embargo, desde otra perspectiva cristiana, esto podría sonar a panteísmo. Pero eso sería un malentendido, cuyo origen está en concebir lo divino en términos de lógica objetiva. Como he escrito a menudo, el absoluto no es meramente un no-relativo, ya que contiene la negación absoluta dentro de sí mismo. Por tanto, lo relativo que se mantiene en relación a lo absoluto no es meramente parte del absoluto o una versión empequeñecida de lo absoluto. Si fuera así, el absoluto sería un no-relativo, pero ya no sería el absoluto. Un verdadero absoluto debe poseerse a sí mismo mediante la auto-negación. El verdadero absoluto existe en la medida en que retorna a sí mismo en forma de lo relativo. El verdadero absoluto es el Uno que se expresa a sí mismo en forma de lo infinitamente múltiple. Dios existe en este mundo a través de su auto-negación. En este sentido Dios es siempre inmanente. De ahí la antigua frase que reza así:

> Dios no está en ninguna parte de este mundo,
> porque está en todas.

El budismo expresa esta paradoja mediante la dialéctica del «es» y del «no es» (*soku hi*). Agradezco a Suzuki Daisetsu que me haya mostrado este pasaje del *Sutra del Loto*:

> Porque todos los *dharmas* no son todos los *dharmas*,
> por eso se llaman todos *dharmas*.
> Porque no hay Buda, hay Buda.
> Porque no hay seres vivientes, hay seres vivientes.

Otra expresión de lo mismo puede hallarse en el dicho de Daitô Kokushi, el maestro del Zen Myôchô:

> Buda y yo, aunque a distancia infinita,
> no estamos separados un instante.
> Cara a cara todo el día
> y sin vernos un solo instante.

En estos términos, un Dios meramente trascendente y autosuficiente no sería verdadero Dios. Dios, como afirma san Pablo, debe estar siempre vaciándose de sí. La paradoja de Dios es que es trascendente y, a la vez, inmanente. Tal es el verdadero absoluto.

Si se dice que Dios crea el mundo por amor, en ese caso el amor absoluto de Dios debe ser esencial al acto creador como la negación absoluta del mismo Dios. La creación no ha de concebirse como si fuera *opus ad extra*.

Esta idea que estoy exponiendo aquí no es panteísta. Quizás se la podría calificar de panenteística. Pero, lo repito una vez más, no estoy pensando en términos de la lógica de objetos. Estoy articulando el hecho absolutamente paradójico de Dios como identidad de contradicción absoluta. Desde mi punto de vista, incluso la lógica de Hegel está constituida de acuerdo con la lógica objetiva. Por ese motivo los hegelianos de izquierda pueden entender su dialéctica de una síntesis más alta en términos panteístas. Por el contrario, yo mantengo que el pensamiento de las escuelas de *Prajnaparamita* puede ser verdaderamente considerado como un tomar en serio la paradoja de Dios hasta sus últimas consecuencias. La dialéctica absoluta del budismo Mahayana no es panteísta, como creen algunos pensadores occidentales.

La paradoja del absoluto será interpretada como una especie de panteísmo místico por parte de quienes la entiendan desde el punto de vista de la lógica de la sustancia. A tales personas yo les respondería que esta lógica de la identidad

contradictoria del absoluto es una «teología negativa» en un marco completamente diferente. Lo ilustra la lógica de las ocho negaciones de Nagarjuna. Las ocho negaciones de Nagarjuna niegan cualquier posibilidad de predicación objetiva (no es decididamente una lógica de la sustancia haciéndose sujeto en el sentido hegeliano).

Añadiré que, así como la sustancia absoluta de Spinoza puede ser llamada *caput mortuum*, así también la nada, mera negación, no debe ser cosificada. El verdadero absoluto posee la negación absoluta dentro de sí mismo. Mediante el negar su propia nada es como se autoafirma infinitamente, es infinitamente creador y es una realidad histórica.

Desde el quinto volumen de mis ensayos filosóficos he estado desarrollando este concepto de la creación divina. Creación no significa que el ser brote del no ser. En ese sentido sería una creación meramente accidental y arbitraria. Pero tampoco significa que el ser meramente brote del ser. En ese sentido sería un resultado necesario, una fuerza de determinismo causal. La creación, la creatividad real, conlleva que el mundo, la identidad contradictoria de lo uno y lo múltiple, se exprese a sí misma en el interior de sí misma. Es su propio proceso de auto-transformación en forma de una sustancia en forma de movimiento de lo creado a lo creador. Un Dios que es Señor (*Dominus*) en forma de una sustancia trascendente no sería en este sentido un Dios creador. Un Dios creador debe poseer la negatividad dentro de sí mismo para expresarse. De lo contrario, Dios crearía de una manera meramente arbitraria.

Este concepto de creatividad como auto-expresión a través de la auto-negación pertenece también al concepto de persona. En el pasado los filósofos han tendido a concebir la persona meramente desde el punto de vista del individuo consciente pero abstracto. La libertad se consideraba entonces como la actividad de un yo autónomo. Pero incluso ha-

blando de ese modo el sí mismo debe actuar desde una cierta clase de naturaleza. Si fuese por completo indeterminado, no podría actuar autónomamente. Ha de tener de algún modo una naturaleza. Libertad significa actuar desde la propia naturaleza, de acuerdo con la propia naturaleza. Un comportamiento meramente arbitrario no es libertad.

¿Cuál es entonces la naturaleza del sí mismo personal? ¿En dónde identificamos su esencia? Si se interpreta que es una sustancia objetiva, se convierte en una criatura de mero instinto. Nuestro verdadero sí mismo no puede encontrarse ahí. Por eso he indicado anteriormente que el sí mismo ha de captarse más bien en la dirección noética donde el plano del predicado trascendental constituye al sujeto gramatical dentro de sí mismo. Para decir esto en referencia a la vida concreta, el vector temporal del mundo incluye dentro de sí mismo su dimensión objetiva y espacial. Y lo que se determina a sí mismo infinitamente en esta forma de expresión dinámica es el acto de la conciencia.

En términos de esta lógica del predicado, la naturaleza del sí mismo es racional, como auto-determinación del plano mismo del predicado. La autonomía subjetiva del sí mismo es definible entonces por la fórmula kantiana: seguir la ley moral por sí misma. Sin embargo, cuando se concibe el sí mismo en estos términos meramente formales, este sigue siendo la auto-determinación meramente de un universal abstracto: el sí mismo de una no-persona y de cualquier persona. Un sí mismo que meramente sigue la máxima del deber por el deber no posee una individualidad única o una realidad propia. Sería meramente un ser abstracto. La actividad consciente de tal voluntad formal no tendría sentido concreto, porque de ella no podría emerger nada particular o individual.

Digo, por tanto, que no puede haber actividad real meramente en términos trascendentales. El imperativo moral aquí se convierte en algo así como pensar idealmente. No se regis-

tra una decisión concreta, ni la forma de una experiencia real en la que el sí mismo consciente se niegue a sí mismo, y ya se trascienda a sí mismo. Por eso mantengo que sólo cuando el acto del sí mismo se ve como vector de la creatividad del mundo histórico puede ser realmente actividad consciente.

Desde este punto de vista de la creatividad histórica, incluso el pensar conscientemente es un vector configurador del mundo. El sí mismo práctico que decide concretamente no es meramente racional en el sentido trascendental. Existe por ser capaz precisamente de no seguir la ley moral por sí misma.

El sí mismo volitivo y personal siempre tiene, en este sentido, una existencia auto-contradictoria. Existe como subjetividad dinámica, que se determina autoconscientemente a sí misma dentro de sí misma. Sin embargo, si su racionalidad se construye en términos meramente formales, el sí mismo volitivo pierde concretamente su carácter activo y decisivo. Nuestra voluntad activa significa que la objetividad se expresa dinámicamente en la subjetividad. El mero sujeto que no es un predicado es sólo una cosa objetiva. Cuando se le considera como determinándose a sí mismo a través de su propio predicado –es decir, cuando se le considera como funcionando conscientemente–, se convierte en una realidad instintiva que desea. De esta forma determinada no es ni libre ni volitivo. El sí mismo libre y volitivo, como subjetividad configuradora, expresa siempre el mundo objetivo dentro de sí mismo.

Por eso mantengo que el sí mismo personal existe como individuo único que se autodetermina mediante esa forma de expresión creativa que tiene la estructura de una reciprocidad dinámica entre los planos del sujeto y el predicado. Con otras palabras, como identidad contradictoria de objetividad y subjetividad. Así el sí mismo personal funciona conscientemente, pero no se limita a existir en el interior de la conciencia. Pero tampoco existe, por supuesto, meramente fuera de ella.

El sí mismo personal, que es a la vez libre y determinado, subjetivo y objetivo, existe creativamente siendo expresión del mundo, y sin embargo expresando el mundo dentro de sí mismo, como identidad contradictoria de los planos trascendente e inmanente del acto consciente. El sí mismo personal es un vector creativo del mundo existencial que tiene la forma de esta dialéctica de afirmación y negación absolutas.

El mundo dinámico siempre se expresa a sí mismo dentro de sí mismo a través de su propia auto-negación. Al mismo tiempo, se configura a sí mismo dentro de sí mismo y se hace creativo mediante su propia auto-afirmación (la negación de su propia auto-negación). Por tanto, el término «mundo» no significa para mí lo que está frente a mí mismo, como suele comúnmente entenderse. Significa el mundo concreto que tiene la forma lógica de una matriz auto-transformadora. Sólo de esta forma es absoluto. (En un ensayo sobre matemáticas he dicho que incluso un sistema matemático muestra la forma lógica de una matriz auto-transformadora).

Ahora bien, es este mundo dinámico, con la forma de auto-afirmación mediante auto-negación, el que se transforma a sí mismo al expresarse a sí mismo dentro de sí mismo. La auto-expresión de lo absoluto puede entenderse en lenguaje religioso como la revelación de Dios, su auto-transformación como voluntad de Dios. En esta dialéctica de auto-afirmación y auto-negación, el mundo del presente absoluto siempre se refleja a sí mismo dentro de sí mismo; posee su propio centro dinámico dentro de sí mismo. Es una matriz auto-transformadora en y a través de sus propios centros de expresión.

Aquí detecto una especie de relación trinitaria, análoga a ciertas ideas del neoplatonismo medieval. Como centro individual del mundo del presente absoluto, cada sí mismo es una mónada única que refleja al Padre, al Uno absoluto. Y a la inversa, cada sí mismo es *Verbum* del Padre, como auto-expresión del absolutamente Uno. Y cada sí mismo configu-

ra el mundo creativo, como un vector espiritual del mundo. De este modo el sí mismo personal está arraigado en la propia estructura trinitaria del mundo.

Mi concepción del mundo creativo como una matriz autotransformadora no conlleva una concepción del mundo emanacionista, ni meramente generativa, ni emergentemente evolutiva. Tampoco es un mundo de intuición intelectual, como han creído quienes me han interpretado mal. Se trata siempre del mundo existencial de la expresión dinámica individual, en movimiento desde el ser creado al crear, el mundo del sí mismo personal y de la voluntad absolutamente individual.

En este sentido, además, el mundo creativo es un mundo de mal absoluto. Esto se funda en el hecho de que el verdadero absoluto se expresa a sí mismo a través de su propia auto-negación. El verdadero absoluto existe en forma de su propia dialéctica de afirmación y negación. Esto no puede significar que Dios meramente confronte un mundo fuera de sí mismo: el así llamado mundo de la naturaleza física. El mundo de la mera naturaleza física es un mundo ateo, en ausencia de Dios. La postura deísta, que descubre las huellas exteriores de la acción de Dios en los diseños de la naturaleza, no es mucho mejor que la atea. El mundo como absoluta ausencia de Dios es el mundo de Satán, que niega por completo al Dios trascendente (al Dios que es Señor). Se trata de un mundo rebelde. O, dicho de otro modo, es la naturaleza física como el último límite de la auto-negación del Dios trascendente.

Pero el mundo físico es solamente el último parámetro objetivo del mundo histórico, hecha abstracción de la subjetividad. Tampoco es el mundo creativo el polo último de la auto-negación de un diseñador racional trascendente, como mantiene el deísmo. Es otra paradoja, pero Dios, como el verdadero absoluto, debe ser también Satán. Sólo así puede decirse de Dios que es verdaderamente omnisciente y omni-

potente. Este es el Dios que, como Jehová, requiere a Abrahán sacrificar a su único hijo, Isaac (cf. S. Kierkegaard, *Temor y temblor*). Este es el Dios que ha requerido la negación de la persona misma. Un Dios que meramente se opone al mal y lucha contra él, es un Dios relativo, incluso si vence al mal. Y un Dios que es solamente un Dios trascendente supremo es una mera abstracción.

El Dios absoluto debe incluir la negación absoluta dentro de sí mismo y ha de ser el Dios que desciende hasta lo hondo último del mal. La forma más alta ha de ser una que transforme en sí misma a la materia más baja. El absoluto *agape* abarca incluso a la persona absolutamente mala.

Esta es de nuevo la paradoja de Dios: Dios está oculto incluso dentro del corazón de la persona absolutamente mala. Un Dios que meramente juzga el bien y el mal no es el verdadero absoluto. Pero esto no significa que Dios mire con indiferencia el bien y el mal. Concebir a Dios como una perfección supremamente indiferente no cuadra con el testimonio de nuestro espíritu. Eso equivaldría a concebir a Dios en términos de la lógica objetiva y por inferencia abstracta. El testimonio existencial de nuestro espíritu podría descartarse como meramente subjetivo. Pero, al menos, cuadra con esta descripción del verdadero absoluto, como teniendo el carácter de afirmación mediante negación. Una verdadera lógica debe mostrar adecuadamente la auto-expresión de lo absoluto. Por tanto, debe ser paradójica. Los verdaderos hechos que dan testimonio existencial de sí mismos son siempre paradójicos.

Así, mi concepto de Dios no es completamente isomórfico con la noción medieval occidental de *Gottheit.* Dios es la identidad de la absoluta contradicción, que incluye la negación absoluta dentro de sí mismo. Esto está bien expresado en la dialéctica del «es» y el «no es», en la literatura sapiencial de *Prajnaparamita*. Si se entiende en términos de

una lógica de objetos o sustancia, la estructura paradójica de *soku* y *hi* (identidad y diferencia) parece estar burlándose del principio de identidad. Pero para quien tiene experiencia personal, la paradoja de Dios es claramente un hecho existencial. El problema parece estar más bien en el modo de pensar abstracto y lógico.

Dios es absoluto precisamente en la estructura de un equilibrio dinámico de «es» y «no es». Y el sí mismo humano, imagen del mismo Dios, es semejantemente una identidad contradictoria de bien y mal. Así, Dimitri Karamazov declara que lo bello yace escondido dentro de Sodoma y que lo bello es a la vez terrible y místico. Hay una guerra entre Dios y Satán, y el campo de batalla es el corazón humano.

Nuestros corazones son esencialmente este campo de batalla entre Dios y Satán. Y sin embargo, la realidad existencial del sí mismo como persona volitiva yace ahí. El sí mismo es siempre racional como predicado que se auto-determina. Al mismo tiempo, existe en forma de realidad objetiva que niega el predicado. Así pues, posee su existencia en medio de un mal radical, en radical contradicción consigo mismo. Desde el punto de vista moral, Kant se refiere a esto como la propensión innata al mal. En mi ensayo *Vida*, usé en el mismo sentido la palabra «disposición». Tenemos esta disposición hacia el mal como resultado de la insondable contradicción de nuestra existencia.

Esto es otro aspecto de la infinita esfera de Dios, que describía el Cusano, en la que cada punto es el centro, porque no hay circunferencia. El mundo del presente absoluto es una esfera contradictoria sin fondo, que se refleja a sí misma dentro de sí misma. En este *mandala* infinito, por así decirlo, la dirección centrípeta es el Dios trascendente, en el que descubrimos la subjetividad absoluta del mundo histórico y creativo. Su dirección centrífuga, la de la objetividad, es Satán. El mundo del presente absoluto ha de entenderse

siempre como repleto de lo demoniaco. Nosotros, centros de este mundo insondablemente contradictorio, somos a la vez satánicos y divinos. De ahí que mi teología del presente absoluto no sea ni teísta, ni deísta: una teología ni del mero espíritu, ni de la mera naturaleza. Es la teología de la matriz existencial de la historia misma.

Es en estos términos como yo clarificaría el modo como el sí mismo es esencialmente religioso y lo que significa la forma religiosa de vida. La cuestión de la religión no está en lo que el sí mismo *debería ser* como realidad conscientemente activa, sino en la cuestión de lo que el sí mismo es: no en cómo debería actuar, sino en el mismo *ser y no ser* de ese sí mismo. La forma religiosa de vida no tiene nada que ver con un mero hiato y oposición entre un Dios perfecto y un individuo imperfecto. Incluso si hubiera un hiato infinito entre ellos, la conciencia religiosa no es describible meramente en términos de una relación teleológica, es decir, lineal. Por eso yerran los pensadores que tratan de fundamentar la exigencia religiosa del alma en el punto de partida de un yo imperfecto y extraviado. También yerra un prestamista y quizás incluso lamenta profundamente sus errores. Errar en un sentido religioso no pertenece a las finalidades del propio sí mismo, sino a la cuestión de la existencia misma de ese sí mismo.

Por consiguiente, concluyo que la mente religiosa no emerge a partir del sentido de impotencia del sí mismo con relación al bien moral objetivamente pretendido –por muy agudo que sea este sentimiento– mientras haya en su fondo el más mínimo resto de confianza en la propia capacidad moral. De modo semejante, el sentimiento de arrepentimiento, cuando se habla de él en sentido moral, ha de distinguirse de un remordimiento genuinamente religioso. Es legítimo experimentar pesar por el propio mal moral, desde el punto de vista de la propia capacidad moral. Puede haber incluso un sentido de vergüenza, que está siempre en referencia a

otra persona (la vergüenza moral se siente también con relación al sí mismo idealizado y a la propia conciencia moral). Pero en el remordimiento auténticamente religioso, el sí mismo ha de ser echado afuera y abandonado por completo.

El sentimiento moral está constituido siempre refiriéndose a una alteridad ideal, la otra persona y la sociedad. El arrepentimiento religioso es algo diferente: debe referirse a las profundidades insondables del propio sí mismo. Debe referirse a Dios, que es Padre, o a Buda, que es Madre. Ha de ser un abandono del sí mismo en sus profundidades existenciales: un sentimiento de vergüenza relativo a la misma existencia del sí mismo. Sólo en esta experiencia existencial del remordimiento religioso encuentra el sí mismo lo que Rudolf Otto llama lo numinoso. Hablando subjetivamente, el encuentro es una reflexión profunda acerca de las profundidades existenciales de uno mismo. Y, como dicen los budistas, no significa ver a Buda objetivamente ahí fuera, sino verlo en las profundidades insondables de la propia alma. Si vemos a Dios externamente, es algo meramente mágico.

¿Por qué es el sí mismo esencialmente religioso? ¿Por qué, en la medida que reflexiona a fondo sobre su propia profundidad –con otras palabras, en la medida en que se hace auto-consciente–, aparece la exigencia religiosa y el sí mismo se agita por la cuestión religiosa? Como dije más arriba, es porque el sí mismo tiene una existencia absolutamente contradictoria. Es porque la auto-contradicción absoluta es la verdadera razón de ser del sí mismo.

Cada ser es una realidad mudable y cambiante, ningún ser es eterno. Un ser viviente ha de morir. No hay vida si no hay muerte. Aquí también puede decirse que hay ya una contradicción. Pero un ser biológico no conoce su propia muerte, y una realidad que no conoce su propia muerte no posee un sí mismo. Una realidad así carece de sí mismo. Para una realidad sin un sí mismo, la muerte no tiene sentido.

Podemos incluso decir que una realidad meramente biológica no muere. En efecto, la muerte conlleva que un sí mismo se adentre en la nada eterna. Es precisamente porque un sí mismo entra en la nada eterna por lo que es históricamente irrepetible, único e individual.

Ahora bien, conocer la propia muerte es trascender la muerte. Y, sin embargo, una realidad que meramente trasciende la muerte no es un ser viviente. Conocer la propia muerte es ya existir siendo nada. Existir siendo absolutamente nada es la última auto-contradicción. Pero la verdadera autoconciencia del sí mismo es ahí donde se encuentra. Lo sabemos trascendiendo nuestro propio comportamiento. Habitualmente este conocimiento se llama autoconciencia. Pero si sólo fuera eso, podría decirse que el sí mismo tiene una existencia universal y racional. En ese caso, el sí mismo temporalmente único y singular pierde su significación, y también deja de cobrar verdadera conciencia de sí. Por eso digo que ha de darse la auto-negación del absoluto en la misma base de la existencia de nuestros sí mismos individuales, de nuestros sí mismos personales. El verdadero absoluto no trasciende meramente su propia relatividad. Se determina a sí mismo como una identidad absoluta de negación y afirmación, incluyendo la auto-negación dentro de sí mismo y estando en relación a la forma de su propia auto-negación absoluta.

El mundo del sí mismo, el mundo humano, está basado en esta paradoja de lo absoluto. La creación de Dios es la afirmación absoluta de Dios a través de su propia negación absoluta. O, dicho en términos de budismo Mahayana, hay seres vivientes porque hay Buda, y hay Buda porque hay seres vivientes. La relación del sí mismo humano al absoluto no es cuestión de imperfección, sino de auto-negacion del absoluto. Aquí he de repetir el verso de Daitô Kokushi para expresar la identidad paradójica de lo humano y lo divino:

Buda y yo, a distancia infinita en el tiempo,
sin estar separados un instante.
Cara a cara todo el día,
sin estar un momento frente a frente.

La relación entre Dios y el sí mismo humano es la paradoja del absoluto, la presencia simultánea y ausencia de Buda y de Daitô. La conciencia religiosa no brota de nuestro propio sí mismo. Es a la vez la llamada de Dios o de Buda. Es actividad, operación de Dios o de Buda brotando del hontanar insondable del alma. San Agustín grita al comienzo de sus *Confesiones*:

Nos has hecho para Ti
y está inquieto nuestro corazón
hasta que descanse en Ti.

Algunos pensadores han descuidado este punto y tratan de concebir a Dios y discurrir sobre la religión meramente desde la perspectiva humana. Ni siquiera se percatan de la distinción clara entre la cuestión moral y la cuestión religiosa. Es como disparar un arco con los ojos vendados.

Huelga decir que la moralidad constituye uno de los valores humanos más elevados. Pero la religión no tiene por qué servirse necesariamente de la moralidad como medio o vehículo. En la relación religiosa entre el sí mismo y el absoluto, que es la fuente misma de la vida del sí mismo, son iguales la persona sabia y la necia, la buena y la mala. Como dijo Shinran: «Si hasta los buenos se salvan, con mayor razón los malos».

En el mundo humano, que es esencialmente un mundo auto-contradictorio, las oportunidades que nos conducen a la religión se dan por todas partes. La religión es en este sentido la puesta del revés absoluta de todos los valores. Para un moralista orgulloso, es más difícil alcanzar la fe que para un camello pasar por el ojo de una aguja.

El cristianismo, que es personalista, coloca el origen de la religión en la caída del ser humano de un modo agudo. El pecado original se transmite a los descendientes de Adán que se rebelaron contra Dios, el creador. El ser humano es pecador de nacimiento. Por eso, no existe modo de escapar al pecado por parte del ser humano. La única escapatoria es a través del sacrificio del Hijo de Dios, que es enviado al mundo humano por Dios a causa de su amor. Nos salvamos creyendo en la revelación de Cristo.

El ser humano es pecador de nacimiento. Esto puede parecer una idea extremadamente irracional como doctrina ética. Pero hemos de reconocer que es una perspectiva religiosa profundísima acerca del ser humano. Como ya dije, debe expresar actualmente un hecho fundamental de la vida humana. Lo humano queda constituido por la absoluta auto-negación de Dios. Y, en su misma esencia, el ser humano está destinado a ser arrojado en las llamas mismas del infierno.

En el budismo de La Verdadera Tierra Pura (*Jôdô Shinshû*) también el ser humano es visto como intrínsecamente malo. Se habla de seres vivientes que son «profundamente malvados y poseen fieras pasiones malas». Se dice que una persona se salva solamente fiándose en el Buda Amida. En el budismo, la esencia de la persona se capta como una ilusión. La ilusión es el origen de todo mal. La ilusión surge cuando nos engañamos tomando al sí mismo como el verdadero sí mismo. La fuente de la ilusión está en verse en términos de lógica objetiva. Por eso, el budismo Mahayana dice que somos salvados por medio de la iluminación. Pero generalmente se interpreta mal esta iluminación. No significa ver algo objetivamente. Si consistiera en ver objetivamente al Buda, la ley de Buda sería la ley de Satán. Es más bien ver en último término la insondable nada del sí mismo y a la vez ver el origen del pecado y del mal. Dôgen afirma por eso que «aprender el camino de Buda es conocerse a sí

mismo, y conocerse a sí mismo es olvidarse de sí mismo». Este es un punto de vista que es completamente opuesto al de ver cosas mediante lógica objetiva.

Esencialmente, pues, no puede haber religión de la autosuficiencia. Sería un concepto contradictorio. Los mismos budistas se han equivocado al interpretarlo. Aunque ellos mismos hablen respectivamente de autosuficiencia y confianza en el poder de otro, el budismo Zen y el Amidismo, como formas del budismo Mahayana, mantienen básicamente la misma posición. Ambas escuelas aspiran a la misma verdad última. Si hablamos acerca de la dificultad de alcanzar la fe religiosa, el camino más difícil parecería estar en el «sendero fácil». Como el mismo Shinran decía, «hay un sendero fácil hacia la Tierra Pura, pero nadie va por él». En cualquier religión, es necesario el esfuerzo por salir de sí mismo. Cualquiera que haya despertado a la verdadera conciencia religiosa ha de actuar esforzadamente como una persona que trata de ser curada de una fiebre.

Pero ¿desde qué punto de partida, en qué dirección ha de hacerse el esfuerzo? Si colocamos a Dios o a Buda en un plano ideal que nunca puede ser alcanzado objetivamente, y pretendemos que el sí mismo se esfuerce mediante la dialéctica de negación y afirmación, eso es típicamente autosuficiencia. Eso no es un acto verdaderamente religioso. Decididamente, eso no es el «salto al camino de salvación» de que habló Shinran, sino la antítesis misma de su enseñanza.

III

He indicado más arriba el marco en el que pienso que se captan la forma religiosa de vida, su base fundamental y su naturaleza existencial. La cuestión religiosa no es una cuestión de conocimiento científico, objetivo; pero tampoco es

una cuestión que implique el imperativo ético del sujeto moral. ¿Qué es el sujeto mismo y dónde ha de colocarse su naturaleza existencial? Tales cuestiones pertenecen a la misma existencia del sí mismo, a su existencia insondable; son las cuestiones que ponen de relieve la forma de vida religiosa.

Es la conciencia religiosa misma la fuente de nuestra lucha con el problema de la religión. El sí mismo no sufre acerca de algo que meramente lo trasciende, algo externo a él. Sufre por lo que concierne a su misma existencia, a su misma vida. A medida que reflexiona más profundamente sobre su propia vida, más agoniza acerca de la cuestión religiosa.

Ahora bien, la conciencia moral trasciende esta dimensión total de la toma de conciencia existencial. Podemos decir que trasciende al sí mismo desde dentro de sí mismo; hasta tal punto las angustias de la conciencia pueden sacudir al sí mismo a un nivel hondo. No hay manera de escapar a las angustias de la conciencia. Esta angustia moral es también inevitable. Sin embargo, el sujeto mismo permanece en su propia angustia. Además, en la medida en que es racional, seguirá sufriendo en su conciencia.

Puede pensarse que la razón moral es autónoma de esta manera. El sujeto moral existe como forma racional de la subjetividad práctica, en la que el acto moral mismo funciona como una autodeterminación del predicado. Pero quiero insistir en que el sujeto concreto no es un mero universal, o meramente predicativo por naturaleza. Es siempre un único individuo y su carácter volitivo ha de retornar a este punto. Por eso digo que el sí mismo existencial ha de descubrirse en esa dimensión en la que el individuo niega el universal: allí donde el sí mismo práctico puede decir que no incluso a la ley moral. Definir el sí mismo volitivo en un plano meramente universal equivaldría a negar su libertad y perderla. El sujeto concreto se reduciría entonces a algo geométrico, euclidiano, encerrado en ese marco.

Y, sin embargo, insisto en que el sujeto no existe meramente a base de negar lo universal o lo racional. Definir el sujeto como algo meramente irracional sería reducirlo a no ser más que un animal. Cuanto más vamos en busca del sujeto concreto, más descubrimos que consiste en la coincidencia de partes inconmensurables. Las novelas de Dostoyevski tratan estos temas de un modo muy profundo. ¿Qué es –se pregunta– lo que verdaderamente hace que el sujeto lo sea? ¿En qué consiste lo verdaderamente autónomo del sujeto? No podemos menos de plantearnos tales cuestiones con relación a la condición del sujeto existencial. Ciertamente, el conocimiento científico y la práctica moral hunden también aquí sus raíces. El valor real debe estar siempre fundado en la existencia real.

Se podría quizás argüir que es inútil implicarse en tales cuestiones, ya que, como personas, nos basta con seguir los dictados de la conciencia moral. Se podría incluso decir que el proceso mismo de amenazar con una espada de duda la vida moral es malo. Pero, de ser así, la cuestión religiosa nunca aparecería bien enfocada. Por supuesto, nadie está obligado a ser religioso. No obstante, hablar de religión en términos de moral conlleva establecer la existencia social como base de la condición existencial misma del sujeto. Sin embargo, la religión es un asunto de vida o muerte para el sujeto mismo. Puede pensarse que la religión tiene una base social, pero la existencia misma de la sociedad, a mi parecer, nos remite a su vez a la cuestión de la condición existencial del sujeto. Por eso digo que el valor religioso no es meramente un valor social. Surge más bien en dirección opuesta. Lo sagrado surge en la dirección de la trascendencia del valor en el sentido usual del término. Se trata de un valor que es la negación del valor.

Ahora bien, algo autocontradictorio no tiene existencia por sí mismo. Huelga decir que en ese caso no puede ser un

objeto, un sujeto gramatical que no es predicado. Pero tampoco puede ser algo racional, una idea platónica, un predicado que no es sujeto. Este último no contendría en sí mismo la autocontradicción. Y sin embargo el sujeto concreto existe como autocontradicción. A medida que el sujeto profundiza en su autoconciencia, descubre sus partes inconmensurables: su objetividad y su subjetividad, su espacialidad y su temporalidad. Encuentra que su existencia como tal es una coincidencia de opuestos. Cuanto más se percata de sus propios parámetros discrepantes, se hace más autoconsciente.

Debemos hacer por llegar hasta el fondo de esta condición paradójica de la existencia propia. El sujeto, hemos de decir, se posee a sí mismo mediante su propia autonegación. Tiene su existencia en una autonegación sin fondo, que es inconcebible tanto en la dirección del sujeto gramatical como en la del predicado. Su nada se basa en la identidad contradictoria del mundo de la creatividad, que es autotransformador mediante la dialéctica de su propia negación y afirmación. En la base del sujeto, por consiguiente, ha de haber aquello que, en su propia nada absoluta, es autodeterminante, y que, en su propia nada absoluta, es ser. Creo que este es el sentido del antiguo dicho budista: «Porque hay un No-lugar en que habita, es por lo que surge la Mente».

Cuando hablo de las profundidades del sí mismo, corro de nuevo el peligro de ser interpretado como si me refiriese al sujeto gramatical, alguna «sustancia» real como fundamento del sí mismo. Pero cuando hablo de profundidades o de fundamento, me refiero a la identidad insondablemente contradictoria de la vida existencial. Esto supone una lógica completamente distinta: la lógica de la afirmación mediante la negación absoluta. Si concebimos el sí mismo en la dirección del sujeto gramatical, de la objetividad, entonces desaparece la subjetividad existencial, como es el caso en el concepto de sustancia en Spinoza. Si lo concebimos en la

dirección opuesta, es decir, en el terreno del predicado, se convierte últimamente en una Razón absoluta, como es el caso en el desarrollo llevado a cabo por Fichte de la filosofía de Kant. También allí desaparece el sí mismo real. En ninguna de ambas direcciones se ha de descubrir la profundidad insondable de la existencia real del sí mismo, es decir, su existencia autocontradictoria.

La lógica del sí mismo existencial requiere que digamos que en las profundidades del sujeto mismo ha de encontrarse el hecho de la propia autonegación del sujeto como constitutiva suya. Esta lógica ni anula al sujeto ni significa meramente que el sujeto se haga Dios o Buda; o que puede aproximarse a Dios o a Buda de la manera como el absoluto es definido a menudo en la lógica objetiva. Ello indica más bien que el sí mismo y el absoluto están siempre relacionados de un modo paradójico de simultánea presencia y ausencia, como se dice en el verso citado arriba de Daitô Kokushi. Esta lógica concibe la forma de vida religiosa como constituida por la identidad contradictoria del sujeto y el absoluto.

Diversos malentendidos acerca de la relación entre Dios y el sujeto surgen en el marco de la lógica objetiva. Yo no rechazo la lógica objetiva, pero mantengo que debe verse solamente como un momento abstracto dentro del marco de una lógica más concreta. De lo contrario, aunque se la llame lógica concreta, no lo es verdaderamente. Se introducen malentendidos cuando a lo que se concibe mediante una lógica objetiva se le atribuye de forma dogmática un estatuto metafísico como de realidad en sí. Los malentendidos surgen por cosificar el concepto. En este punto me adhiero a Kant.

Por consiguiente, repetiré que nuestro verdadero sí mismo no puede encontrarse unilateralmente ni en la dirección del sujeto gramatical, ni en la del predicado trascendental. El verdadero sujeto aparece más bien en aquella dimensión en la que predica de sí mismo mediante la lógica de la

identidad contradictoria de objetividad y subjetividad. Algo que es meramente no activo es una no entidad, a mi parecer. El sujeto debe comprenderse siempre como dinámico, como conscientemente activo. Pero la existencia activa del sujeto ha de encontrarse no en lo que es meramente espacial como materia física, ni tampoco en lo que es meramente no espacial ni temporal, en lo así llamado mental o mera noesis. El sujeto es un vector dinámico espacio-temporal: es creativamente activo como la autodeterminación del presente absoluto. Al trascender las formas meramente trascendentales del espacio y el tiempo, existe en la paradoja de su reflejar activamente el mundo. Esto tiene la forma de una identidad contradictoria, la equivalencia dinámica de conocer y actuar.

El sujeto existencial descubre la matriz autotransformadora de la historia en sus propias profundidades insondables. Descubre que ha nacido de la historia, es activo en la historia y muere en la historia.

En las profundidades del sujeto consciente, entonces, hay siempre lo que lo trasciende. Y sin embargo, aquello que lo trasciende no es algo externo al sujeto. Más bien, el sujeto consciente recibe de ahí su existencia y se concibe a partir de ahí. Pero de nuevo sería errar el blanco, si pensáramos que es algo así como un inconsciente o un instinto. Pensarlo en tales términos sería reducirlo al marco de la lógica objetiva. La conciencia siempre conlleva el hecho de que el sujeto se trasciende a sí mismo, sale de sí mismo, y a la vez las cosas se hacen el sujeto y lo determinan. El acto de la toma de conciencia consiste en esta interpenetración dinámica de subjetividad y objetividad. Inconsciente e instinto son ya en este sentido estructuras transaccionales. Mi concepción de la intuición activa como vector transformador es una formulación de esto. Es el mundo de la creatividad el que trasciende al sujeto en las profundidades del su-

jeto. Cuanto más autoconsciente se hace el sujeto, más se percata de ello.

El verdadero sujeto actúa desde una profundidad interior, que es el lugar de la identidad contradictoria, la interpenetración dinámica de los propios planos inmanente y trascendente de la conciencia. La intuición siempre tiene este significado de expresión histórica, dinámica.

La intuición se hace activa precisamente por estar mediada por su propia negación. Es expresión a través de la negación: una estructura que trasciende la dialéctica ordinaria del juicio. Esta última se refiere meramente a algo dentro de la conciencia del sujeto abstracto. Por eso también cae fuera de la cuestión interpretar mi concepto de intuición activa como una especie de intuición intelectual, como si formara parte del marco de la epistemología trascendental kantiana.

Tampoco se refiere mi concepto de intuición activa a algo así como una mera intuición estética, una manera de ver mediante la objetivación de un sujeto consciente pre-existente. La intuición activa es más bien un ver contrario a todo esto. Significa ver las cosas desde un punto de vista que trasciende el de un sujeto consciente preconcebido. Se trata del mundo de la creatividad en las mismas profundidades del sujeto activo.

Cualquiera que reflexione profundamente sobre la estructura autotrascendente de la autoconciencia debe darse cuenta de esto. Suzuki Daisetsu llama a esto la toma de conciencia de la espiritualidad. Escribe que el poder volitivo del espíritu se basa en esta forma paradójica. Yo añadiría que aunque esta estructura de espiritualidad es la forma religiosa de vida, no es una especie de trascendencia mística. Esencialmente, esta interpretación de la religión como mística es en sí misma un error. Yo mantengo que incluso el conocimiento científico está basado en esta estructura de espiritualidad. El conocimiento científico no puede basarse en la pos-

tura de un sujeto consciente meramente abstracto. Como he dicho en otro lugar, más bien deriva de la postura de la propia autoconciencia del sujeto encarnado. Y por consiguiente, como un hecho fundamental de la vida humana, la forma religiosa de vida no es de exclusiva posesión de unos individuos especiales. La mente religiosa está presente en cualquier persona. Quien no se percate de esto no puede ser filósofo.

Cualquier persona tiene esta mente religiosa. Pero muchas personas no se dan cuenta. Incluso entre quienes se dan cuenta, no todos alcanzan la fe religiosa. ¿En qué consiste entonces la fe religiosa y qué significa lograrla?

La gente confunde a menudo la fe religiosa con creencias subjetivas. En el peor de los casos, incluso creen que la fe se basa en el poder subjetivo de la voluntad. Yo mantengo, sin embargo, que la fe religiosa pertenece al campo de algo objetivo, un hecho absoluto del sí mismo. Pero tiene también la estructura paradójica de lo que Suzuki Daisetsu llama espiritualidad. En las profundidades del sujeto se halla lo que lo trasciende. Y, sin embargo, no es algo meramente externo al sujeto, algo meramente otro que uno mismo. Esta es la dimensión de la contradicción existencial, acerca de la cual siempre nos estamos extraviando. La fe religiosa implica precisamente esta dimensión en la que el sujeto se descubre a sí mismo como identidad contradictoria insondablemente. Subjetivamente, este descubrimiento adopta la forma de «realizar la paz de la mente», y objetivamente de experimentar «salvación».

Desde mi punto de vista, esta «salvación» es salvación desde las propias profundidades insondables del sujeto, comprendida externamente desde la dirección del sujeto gramatical o también inmanentemente desde la dirección del predicado trascendental. Es salvación del sujeto que desea y del sujeto racional. El sujeto religioso, hablando psicológicamente, descubre que existe como algo que tiene

una forma ni meramente sensitiva, ni meramente racional y volitiva. Se descubre a sí mismo como la identidad insondablemente contradictoria de ambas direcciones.

Para que el sujeto existencial obtenga la fe religiosa es, por consiguiente, necesario que se dé una puesta del revés absoluta de los marcos de referencia del sujeto gramatical y del predicado, en los que el sujeto se comprende a sí mismo habitualmente. La «conversión» religiosa es esta revolución en la base de la personalidad. No significa, como a veces se dice, una especie de paso de un extremo a otro. Ciertamente no es un proceso teleológico. El sujeto no es ni un ángel ni una bestia. Es más bien un ser intrínsecamente engañado. Mediante un vuelco total, el sujeto descubre su naturaleza religiosa en sus propias profundidades engañadas. Repito, esto no es meramente una conversión de un extremo al otro en sentido lineal, teleológico. Un vuelco verdaderamente religioso es lo que Shinran llama «dar un salto en el camino hacia la salvación», es una revolución radical de la base de la personalidad.

Aquí de nuevo hay que decir que la religión no puede ni siquiera comenzar a ser descrita en términos de lógica objetiva o de sustancia idéntica consigo misma. Pero eso no significa que la conversión o «liberación» religiosa conlleve una separación del propio sujeto consciente, que está siempre, en un plano de su ser, deseando y, en otro plano, es racional. Menos significa hacerse inconsciente. Por el contrario, en el momento de la conversión religiosa el sujeto se hace más claramente autoconsciente. Esta transparencia espiritual no es algo aparte del plano del juicio consciente, es decir, el sujeto que discrimina. Suzuki Daisetsu llama espiritualidad a la «discriminación que trasciende la discriminación». Entiendo que esto significa que la espiritualidad religiosa es una sabiduría que no identifica al sujeto de manera discriminadora. Quien la considere como algo meramente inconsciente no

comprende de ningún modo en qué consiste la forma religiosa de vida. Semejante idea proviene de deducir la conciencia religiosa a partir del punto de vista de la lógica objetiva.

En una sección previa he dicho que existimos como afirmación absoluta, mediante la autonegación de Dios. Este es el verdadero sentido de la creación. El verdadero absoluto no se limita meramente a trascender lo relativo. Si lo hiciera así, no podría evitar ser una mera negación de ello y, por el contrario, se haría a su vez relativo. Por eso he argumentado que el verdadero absoluto debe confrontar su propia negación absoluta dentro de sí mismo. Debe negarse absolutamente y, por tanto, expresarse a sí mismo dentro de sí mismo. Esta paradoja se articula en la dialéctica del «es» y «no es» del pensamiento de las escuelas de los *Sutras de la Sabiduría.* Nosotros existimos mediante la mediación de la autonegación absoluta de Dios. También se puede afirmar que existimos como el límite último de la autonegación del absolutamente Uno, es decir, del infinito múltiple. Somos imágenes de Dios como espejos de la autorreflexión del absolutamente Uno y, sin embargo, somos seres con una voluntad propia absoluta. Esto es lo implicado al decir que existimos mediante la autonegación del absoluto.

Sin embargo, el sí mismo existe en cuanto conoce su propia muerte. Sabe que ha nacido para morir eternamente. Se dice a menudo que morimos para vivir una vida mayor, que «vivimos muriendo», en un sentido teleológico. Pero, repito, quien muere se adentra en la nada eterna. Una vez muerta, la persona está eternamente muerta. El individuo no retorna jamás. Una persona no son dos. Si se piensa una persona como si fueran dos, no es un ser vivo. Sería una vida concebida desde la exterioridad, meramente al nivel biológico. O también podría significar que se concibe la vida personal del sujeto como algo meramente racional. Los moralistas a veces hablan del sujeto en estos términos. Sin em-

bargo, la vida de la razón moral no pertenece de ningún modo al mundo del nacer y el morir. En ella la vida se concibe también desde la perspectiva de la exterioridad.

Y, con todo, algo que es meramente nacer y morir transmigra incesantemente a través de los giros de nacimiento y muerte. Esta es la muerte eterna en un sentido no religioso. Mi postura mantiene más bien que la vida eterna se gana allí donde nacimiento y muerte (*samsara*) y no-nacimiento y no-muerte (*nirvana*) se realizan como una única realidad. *Samsara* y *nirvana*, el sí mismo y el Dios absoluto, se encuentran para mí expresados en aquel verso de Daitô Kokushi, que cité más arriba, que se refiere a la relación paradójica de simultánea presencia y ausencia del sí mismo y del absoluto.

Afirmo que la vida eterna del sujeto ha de concebirse en estos precisos términos. No se trata de que el sujeto, trascendiendo la vida, pase a otra vida en la que no haya ya nacimiento ni muerte. Ya desde el principio, lo que hay, según la frase budista, es «ni nacimiento ni extinción». Otra frase lo expresa así: «Lo eterno está aquí y ahora». Esta es la razón de que Kanzan Egen diga: «No hay nacimiento ni muerte para Kanzan Egen».

Sin embargo, hay siempre *samsara*, transmigración incesante, desde el punto de vista del sujeto como existencia objetiva. Aquí hay un engaño eterno. Cuando el sujeto se percata de su propia identidad contradictoria insondable, descubre la posibilidad de la lógica objetiva como uno de sus momentos abstractos. El engaño solamente surge si uno se apega a la determinación objetiva, tomando como realidad concreta lo que es concebido por la lógica objetiva. Esto ocurre no solamente en la religión, sino incluso en el caso de la verdad científica.

Conocemos nuestra muerte eterna. Esta es nuestra condición existencial. A la vez existimos ya en la vida eterna.

La fe religiosa conlleva que el sujeto se percate de su propia identidad contradictoria de muerte eterna y vida eterna. Esto es lo que va implicado en la conversión religiosa. Como esto es imposible desde el punto de vista de un sujeto objetivado, debemos hablar aquí más bien del poder y de la actividad de Dios. La fe es la autodeterminación del absoluto mismo. La fe es una gracia otorgada. Es la voz misma de Dios en las profundidades del sujeto. Esta es la razón por la que digo que en las profundidades insondables del sujeto hay algo que lo trasciende y a partir de lo cual ha de concebirse el sujeto. Es a partir de las profundidades insondablemente contradictorias del sujeto, desde donde uno se percata de que «nacer es no-nacer», la identidad contradictoria del mundo del *samsara* y del mundo de la vida eterna.

En otro ensayo he formulado la postura de que el mundo vivido se expresa a sí mismo dentro de sí mismo como autodeterminación del absoluto presente. Avanza desde lo creado a lo creativo en un equilibrio dinámico de su carácter espacio-temporal. Se transforma a sí mismo mediante su propia expresión dinámica. Nuestras vidas son autodeterminación del absoluto presente en este sentido. Somos realidad biológica con relación a la autodeterminación del tiempo, es decir, en cuanto nos configuramos y expresamos a nosotros mismos. En último término, la vida siempre es esto: «El presente es un presente eterno». Es siempre la identidad de alfa y omega, la autodeterminación del mismo absoluto en el presente.

Por consiguiente, digo que el sujeto religioso se autodetermina trascendiendo el aquí y ahora, expresando el mundo del presente absoluto, el del pasado y el del futuro dentro de sí mismo. Vive siendo a cada instante nacimiento y muerte y, sin embargo, no-nacimiento y no-muerte. Esta es de nuevo la paradoja de Dios: el mundo del absoluto, mediante su propia autonegación absoluta y absoluta nada, se determina

a sí mismo y se expresa a sí mismo dentro de sí mismo. El mundo del presente absoluto adopta así esta forma: «Porque hay un No-lugar en el que morar, surge la Mente».

Me referiré una vez más a la esfera infinita del Cusano. En la esfera infinita del presente absoluto cada punto es el centro. Cada centro existencial irradia hasta el infinito: tal es precisamente mi concepto acerca de la autodeterminación del presente absoluto. Comprendido meramente en términos de lógica abstracta, sin captar la estructura paradójica de la propia espiritualidad del sujeto, estas palabras no pasan de ser una contradicción sin ningún sentido. Sin embargo, en una lógica concreta el verdadero absoluto no destruye lo relativo. El mundo de lo absoluto es el equilibrio dinámico de lo múltiple y lo uno, un mundo constituido en la relación de simultánea presencia y ausencia. En la lógica paradójica de la tradición de los *Sutras de la Sabiduría*, hay absoluto ser por haber nada absoluta, y hay absoluto reposo por haber movimiento absoluto. El sí mismo siempre encuentra su verdadera existencia en esta absoluta paradoja de Dios, el Uno y lo múltiple.

Dentro de este marco apoyo el dicho siguiente: «El presente es el eterno presente». Esto no significa que nuestra vida trascienda el tiempo de un modo meramente abstracto. Cada instante del tiempo, que no para un solo instante, es la presencia simultánea y la ausencia del presente eterno. Cada instante es la paradoja de *samsara* y *nirvana.*

En la forma religiosa de vida, trascenderse a sí mismo es retornar al verdadero sí mismo, realizar el auténtico sí mismo. Este es el sentido del dicho budista: «Como la No Mente es mente, cada mente puede ser llamada Mente». Pero sería un malentendido pensar en una identidad objetiva de la mente y Buda. Eso sería emplear la lógica occidental de identificación objetiva. La lógica *sunyata* de los *Sutras de la Sabiduría* es otra cosa completamente distinta.

Ni siquiera los investigadores budistas han clarificado siempre bien en el pasado la lógica del Mahayana. Que el sí mismo religioso retorne al absoluto al descubrir sus propias profundidades insondables no quiere decir que trascienda su propia actualidad histórica –no trasciende su propio *karma*–, sino más bien que se percata del fondo insondable de su propio *karma*. El sí mismo lleva a cabo su individualidad histórica como autodeterminación del presente absoluto. Es en ese sentido como yo entiendo el dicho del Zen:

> Cuando penetro en el cuerpo del *dharma*, ya no queda nada, solamente yo mismo, Makabe Heishirô.

Por eso el maestro del Zen Nan-ch'üan enseña que «la mente ordinaria es el Camino». El maestro del Zen Lin-chi nota lo mismo cuando afirma:

> El Buda-Dharma no tiene un lugar especial para aplicar su esfuerzo; es solamente lo ordinario y cotidiano: hacer las necesidades, vestirse, comer arroz, acostarse cuando está uno cansado.

Sería un gran error entender estos agudos dichos como si se refiriesen a una actitud de despego e indiferencia. Se refieren más bien a la actitud de actualización total del sí mismo: «Cada paso que doy, se derrama la sangre de mi vida».

Eliminar los engaños del pensamiento discriminador no equivale a optar por no discriminar. Como dice el maestro del Zen Dôgen, el sujeto debe realizar su propia nada. Yo lo interpreto según sus propias palabras en el *Shôbôgenzô*:

> Aprender el camino de Buda es conocerse a sí mismo.
> Conocerse a sí mismo es olvidarse de sí.
> Olvidarse de sí es dejarse iluminar por todas las cosas.

Quiero añadir que también un descubrimiento en el campo científico ejemplifica el mismo punto. A esto es a lo que

llama mirar haciéndose lo mirado y escuchar identificándose con lo escuchado. Lo que hay que negar es el dogmatismo que cosifica el sí mismo objetivo.

Lo que debe repudiarse decididamente es el apego al yo concebido objetivamente. Cuanto más religioso se hace el sujeto, al olvidarse de sí, usa exhaustivamente razón y emoción. Pero la religión se corrompe si se la encierra en una forma determinada. Los dogmas son como cuchillos que cortan las raíces de nuestra vida. Lutero, en el prólogo a su *Carta a los romanos*, dice que la fe es la actividad de Dios, que actúa dentro de nosotros; y, como en el capítulo primero del Evangelio según Juan, somos hechos revivir por Dios, matamos al viejo Adán; con nuestra mente, espíritu, pensamiento y con todas nuestras fuerzas nos hacemos personas completamente nuevas y somos acompañados por el Espíritu santo. En el Zen se habla de «ver en el interior de la propia naturaleza y convertirse en naturaleza búdica». Pero no hay que interpretar mal esta frase del Zen. «Ver» no significa aquí ver algo externamente como un objeto. Tampoco significa ver un yo interior por introspección. Porque el sí mismo no puede verse a sí mismo, así como el ojo tampoco puede verse a sí mismo. Y, sin embargo, esto no quiere decir tampoco que podamos ver trascendentalmente la naturaleza búdica. El «ver» del Zen significa un vuelco absoluto del sí mismo. Tiene por tanto el mismo significado que alcanzar la fe religiosa.

Ha de producirse un vuelco, una conversión radical de mente, en toda religión. Sin ello no hay religión. Por tanto digo que la religión sólo puede ser captada filosóficamente mediante una lógica de absoluta afirmación a través de la negación absoluta. Cuando el sí mismo religioso retorna a sus profundidades insondables, vuelve al absoluto y se descubre a la vez a sí mismo en su carácter cotidiano, ordinario y racional. Como autodeterminación del presente absoluto,

descubre su propio carácter escatológico como un individuo histórico.

«El presente es el presente absoluto» significa que el sujeto religioso, como autodeterminación del presente absoluto, es libre por trascender las causalidades abstractas del aquí y ahora concebidos en términos del sujeto gramatical o del predicado. Incluso el conocimiento científico, el pensar abstracto del sujeto, se basa en esta libertad: «El presente es el absoluto presente» es la paradoja de Dios; el sujeto refleja al absoluto como autorreflexión existencial del absoluto presente. Yo mantengo así que la relación entre el tiempo y el *logos* eterno, discutida por Tillich en su *Kairos und Logos*, debe ser concebida también en estos términos. Ambas, ciencia y moralidad, tienen aquí su base en la forma religiosa de vida.

IV

Para Pascal los humanos no son más que un junco mecido por la brisa. Pero añade que somos un junco pensante. Basta una gota de veneno para matarnos. Pero aunque el universo entero se conjure para hacerlo perecer, el ser humano es más noble que aquello que lo destruye, porque sabe que morirá. Así escribía el pensador francés. La razón de la nobleza del ser humano coincide con la de su miseria. Ahí radica la desdicha de la humanidad. También nosotros, los humanos, surgimos en el seno de un mundo constituido precisamente como resultado de un tránsito a partir del ser producidos por nuestra identidad contradictoria espacial y temporal al mismo tiempo que la producimos. Nuestra persona es también, en efecto, corporal, material y biológica. Nuestra persona nace también natural e históricamente. El mundo de la vida comienza a partir de la configuración autoexpresiva de un sí mismo, expresándose en el interior de uno

mismo; esta constitución del mundo se lleva a cabo mediante la identidad contradictoria de lo uno y lo múltiple. Tiempo y espacio son sus dos dimensiones incompatibles.

Las entidades biológicas, ya como concreciones individuales de la pluralidad del mundo, se configuran a sí mismas mediante la expresión en sí mismas del mundo del presente absoluto. Poseen su vida como configuración de la propia identidad del mundo histórico. También en los animales hay una teleología del instinto. Al llegar a niveles superiores ya se manifiesta en el mundo del deseo. Alegrías y pesares se manifiestan en el mundo del deseo. El individuo es fuente de deseos al expresar el todo en su propio interior.

También los animales tienen alma. Lo individual aspira siempre a serlo todo. Pero cuando lo individual se hace todo, deja de ser individuo, deja de ser uno mismo. Lo individual es individual precisamente por relación con lo individual. El individuo es por completo autocontradictorio. El individuo vive siempre de cara a la negación absoluta. El individuo nace destinado a la autonegación. El deseo es insaciable; si se sacia, no es deseo. El deseo da a luz el deseo. De nuestro yo se dice que está, como cuerda de arco, distendido entre el deseo y la satisfacción. Como se ha dicho desde antiguo, el mundo humano es un mundo de sufrimiento. También los placeres y sufrimientos corporales se deben a que nuestro yo se está expresando así, orgánicamente. Pero los animales aún no son estrictamente individuos, son materialidad y generalidad expresándose en el mundo del espacio.

Al llegar al ser humano nos encontramos con un ser que se configura a sí mismo autoexpresándose con identidad contradictoria en el espacio y el tiempo, como autodeterminación del presente absoluto, es decir, como autoexpresión individual del mundo que se expresa a sí mismo, se constituye a sí mismo autoexpresándose. De ahí que nuestro yo sea pensante, volente, ideante. Es una actividad consciente

conocedora de su propia actividad. Por eso tendemos a captar la propia existencia pensándola como predicado, racionalmente. El mundo humano no es solamente un mundo de sufrimiento y gozo. Es un mundo de alegrías, penas, dolores y pasiones. En la raíz de la grandeza de nuestra persona está la raíz de nuestra miseria. Nuestro yo, como autonegación individual del absoluto, cuanto más completamente se configure a sí mismo expresándose, es decir, cuanto más voluntario y personal se haga, ese yo nuestro confronta la negación absoluta en forma de identidad autocontradictoria y ahí toca de forma paradójica al uno absoluto, entra en contacto con Dios.

He aquí por qué nuestro yo, en la raíz de su vida, está siempre confrontado con el uno absoluto, es decir, con Dios, se ve colocado en la tesitura de tener que decidir sobre la vida y la muerte eternas. Ahí reside el problema de la vida o muerte eternas. Karl Barth dice que la fe es una decisión. Pero no es una decisión humana. La fe es objetiva. Es respuesta a la llamada de Dios. La revelación es un don de Dios al ser humano. Dice Barth que la fe consiste en que el ser humano, con su decisión, se acopla a la decisión de Dios (K. Barth, *Credo*). Como dice Pablo, no vivimos nosotros sino Cristo en nosotros; el que da el paso de creer entra en la vida eterna y quien no lo da es arrojado al fuego del infierno. Ahí ha de haber por completo una oposición entre la voluntad del ser humano y la de Dios. Y ahí se puede decir por primera vez que es completamente religiosa la voluntad humana, como única realidad individual. Quien quiera pensar a fondo la religión, ha de pasar por pensar esto a fondo.

En cualquier religión, en la medida en que es auténtica, la entrada en la fe ha de hacerse a través de la depuración más transparente de la voluntad. La religiosidad no es un mero sentimiento. Se entra en el mundo de lo religioso decidiéndose a dar un corte en sí mismo. Como la compara-

ción de los dos ríos, en cualquier caso hay que optar por uno de los caminos. No puede darse una religión, por así decir, meramente estética. Hay quienes, cuando hablan de intuición, mezclan arte y religión, pero ambas van en direcciones incompatibles. También es un malentendido comprender el budismo Mahayana panteísticamente.

Se ha dicho que la religiosidad griega era estética. Pero hay que precisar que dicha religión no había alcanzado el nivel de auténtica religiosidad. Dentro de la misma cultura aria, los griegos no se orientaron en la dirección de la religiosidad, sino de la filosofía. Por el contrario, los indios desarrollaron la orientación hacia la religiosidad. En los griegos no se da una auténtica toma de conciencia del auténtico individuo. En la filosofía de Platón no hay, estrictamente hablando, individualidad. Tampoco el individuo aristotélico es volitivo. Por supuesto, en la India, con mayor razón, no hay toma de conciencia del individuo. En el pensamiento indio se puede hasta decir que el individuo es ignorado. Pero pienso que en la filosofía india se da verdaderamente una negación del yo. Parecerá una contradicción, pero hay una toma de conciencia de la individualidad como algo que ha de ser negado. En la religiosidad india la voluntad es negada absolutamente. Ahí vemos que hay, por contraste con la religiosidad de Israel, una postura religiosa completamente opuesta. La cultura india es lo más completamente opuesto a la cultura moderna europea. Por eso puede, por el contrario, contribuir algo al mundo actual.

Nuestro mundo es un mundo de ilimitadas relaciones causales que, como identidad contradictoria espacial y temporal, va pasando de lo configurado al configurar, mediante la autodeterminación del presente absoluto. Pero nuestro yo, a la vez que es individuo dentro de un mundo así, por trascenderlo conociéndolo, como dice Pascal, es más grande que el universo entero que nos destruye. La razón de que se

pueda decir esto estriba en que nuestro yo se consolida como identidad autocontradictoria, como autonegación del absoluto que se limita a sí mismo al expresarse, es decir, como lo múltiple individual del uno absoluto.

Así es como nosotros estamos siempre, de forma paradójica y autonegadora, entrando en contacto con lo uno absoluto. Y así somos religiosos, en el sentido de poder decir que la muerte es vida y la vida es muerte eternamente. Quiero con esto decir que el problema religioso es un problema del yo como individuo y como voluntad. Pero no quiero con esto decir, como se afirma a menudo, que la religión sea cuestión de pacificarse individualmente. El problema de la pacificación interior del yo volitivo no es un problema religioso. Es un problema que se sitúa en lo opuesto al problema religioso. Si es así, ni siquiera llega a ser un problema moral. El yo instintivo que huye del dolor y busca el placer no es el auténtico yo, sino solamente un yo biológico. No es extraño que, desde esa postura, se considere la religiosidad como un dormitivo.

Nuestro yo, como autonegación del uno absoluto, entra en contacto con éste de un modo completamente paradójico; cuanto más se realiza como individuo, más se sitúa de cara al uno absoluto, es decir, de cara a Dios. El que nuestro yo se sitúe de cara a Dios es algo que ocurre en el límite del propio yo. Nuestro yo se sitúa fronterizamente de cara al uno total, en forma de identidad completamente contradictoria, en el límite de la autolimitación individual del mundo histórico. Por eso, cada momento individual de nuestro yo está de cara a Dios como representativo de lo humano, que se extiende desde el pasado eterno hasta el futuro. Con otras palabras, está de cara al presente absoluto como limitación momentánea del presente absoluto. Así nuestro yo, diluyendo sus fronteras, esté donde esté, es un centro. Se puede pensar que es un centro dentro de infinitos círculos.

Cuando el absoluto se limita a sí mismo, como identidad absolutamente contradictoria de lo uno y lo múltiple, el mundo es volitivo, como autolimitación absoluta sin fondo de la nada absoluta. Innumerables voluntades individuales viven de cara a esta realidad, como individuos múltiples, a la vez que son voluntad absoluta como unitotalidad. Así emana, desde el mundo de la sabiduría que se niega a sí misma, el mundo humano. Coincide esto con lo que se expresa en algunas formulaciones del Zen. El ejemplo más claro es el que cita un maestro del Zen: esgrimir una espada blandiéndola en el aire. El problema no es si alcanza o no llega. Ni el vacío se corta, ni la espada se mella. Así el corazón o mente humana en el estado que se llama en el Zen «concentración de la mente y ausencia de pensamientos». No deja huellas la espada en el aire.

Como sigue diciendo ese maestro, concentrarse en la mente es concentrarse en el Buda, concentrarse en el Buda es concentrarse en sí mismo, percatarse de que entre Buda y uno mismo no hay distinción. Así igualmente, en la relación del yo con el mundo y del individuo con la totalidad, se trata de una identidad contradictoria. En ella la mente se identifica con Buda y Buda con lo humano. Esto parecerá panteísmo a quienes lo juzguen desde el punto de vista de la lógica objetiva. Pero no debemos malinterpretar estas palabras de los maestros del Zen. Todo eso hay que leerlo siempre desde la perspectiva de la lógica de la negatividad igual a la identidad y de la identidad contradictoria. En esta lógica coincide el individuo con la totalidad de los budas.

El auténtico individuo se consolida como autonegación momentánea del presente absoluto. Ha de entenderse esto según una famosa expresión del Zen: «La mente que vive asentada en el lugar de la nada». La voluntad es lo que se manifiesta como autolimitación de la nada. Nuestro yo individual y volitivo no es ni sujeto ni predicado. Surge como

autolimitación del lugar, como identidad contradictoria de ambas orientaciones, la del sujeto y la del predicado. Por eso, así como decimos que el momento es la eternidad, nuestro yo como individuo único avanza paso a paso limitándose a sí mismo hacia el contacto con lo absoluto.

Rinzai tiene una expresión famosa en la que aparece este concepto: «Completamente en cuanto individuo». Eso hay que entenderlo como representativo de lo humano en situación límite. En ese sentido ha de entenderse su afirmación de que «al repetir la invocación de Amida te identificas con Shinran». No quiere decir que se disuelva el individuo; en este sentido digo que la moral es general y la religión individual. Como dice Kierkegaard, el caballero moral y el caballero de la fe están en este sentido en posturas contrapuestas. El que Agamenón sacrificase a Ifigenia y Abrahán intentara sacrificar a Isaac son dos acciones con sentidos completamente distintos. En *Temor y temblor*, de Kierkegaard, se ve esto bien claro. Cuando Abrahán sale de mañana camino del monte Moria, estaba solo como individuo único de cara a Dios, es decir, en el límite de lo humano. Ese era él cuando, ante la llamada de Dios, responde: «Heme aquí». Está ahí además como representando a la humanidad. Dios dice:

> Te bendeciré y multiplicaré tu descendencia; a través de tu descendencia todos los pueblos de la tierra recibirán mi bendición, porque has sido fiel a mi palabra.

En religión, el retorno a Dios, saliendo el individuo de sí mismo, no tiene como finalidad la pacificación mental del individuo. El ser humano se libera de sí mismo. Eso quiere decir ponerse en contacto con la realidad creativa de Dios. Dios se manifiesta a sí mismo a la vez que nosotros nos ponemos en contacto con la revelación. Por eso, entrar por el camino de la fe consiste en que el ser humano, por propia decisión, obedezca a la decisión de Dios. La fe no es una

convicción subjetiva, sino ponerse en contacto con la verdad que da consistencia al mundo histórico.

La caída de Adán, que comió de la fruta del árbol del conocimiento del bien y del mal desobedeciendo a Dios, no es sino expresión de la existencia de la humanidad como la autonegación de Dios. La paradoja de la autonegación de Dios está también detrás de la frase que leemos en *El despertar de la fe*[1], en el budismo Mahayana: «El anhelo del corazón brota inesperadamente». El ser humano es autocontradictorio desde la raíz misma de su existencia. Cuanto más racional y volitivo es, más verdad es esto.

La humanidad es originariamente pecado. En sentido moral, resulta completamente irracional que la falta de los padres se transmita a los hijos. Pero para la religión ahí está la verdad de nuestra existencia. Salirse de la situación originaria de pecado es salirse de la propia humanidad. Eso es imposible si se parte sólo de la humanidad. Por eso se dice que solamente podemos ser salvados por la fe en el hecho de que Cristo es la revelación del amor de Dios. Mediante la fe en Cristo retornamos a las raíces de nuestro yo. San Pablo dice que morimos en Adán y vivimos en Cristo.

De un modo semejante, el budismo de la Tierra Pura enseña que este mundo es siempre un mundo de repercusiones kármicas, de engaño e ignorancia radical y de continuo renacer. Enseña que el mundo sólo puede ser salvado por el voto compasivo de Amida. Sólo hay salvación mediante la fe en el poder maravilloso contenido en la invocación del nombre de Amida. Invocar así el nombre de Buda es responder a la voz de lo absoluto. Ahondando hasta el final en esta postura, llegamos a la enseñanza del Zen sobre la vida y la muerte: «Nacer y morir equivale a no-nacer», decía Pan-

1. Anónimo budista Mahayana, *El despertar de la fe*, Sígueme, Salamanca 2003 [N. del T.].

Kuei. Esta lógica de la identidad contradictoria conlleva la afirmación de que uno se identifica con la totalidad de Buda, o que la totalidad de Buda coincide con uno mismo, o que yo y Buda no somos dos, como decía Pao-chi. Invocar el nombre de Buda es como lo que decía Pao-chi acerca de blandir una espada al aire. Es como tirar una piedra a la corriente que fluye. La superficie forma ondas y la corriente sigue su curso, como decía Chao-chou.

La relación religiosa, como dije antes, consiste en trascender el yo a la vez que se lo consolida. Por una parte, hay algo que trasciende al yo y lo hace consistir, lo trascendente que, sin embargo, es cimiento fundamental del ser. Por otra parte, está el yo único, individual y volitivo. La religión consiste en esta identidad contradictoria de inmanencia y trascendencia. No se la puede concebir ni sólo en términos objetivos, ni sólo en términos subjetivos. Debe ser captada desde la perspectiva de la creatividad del mundo histórico, que existe como autodeterminación del presente absoluto.

Cada época histórica tiene una base religiosa. El mundo histórico es siempre la identidad contradictoria del espacio y el tiempo. Se mueve desde el ser creado al ser relativo, a través de su propia configuración expresiva. Nuestro yo, como parte de este mundo de lo múltiple, se transforma desde el ser creado al ser creativo, siendo así un elemento configurador de la autotransformación del mundo.

En un mundo así podemos decir que hay dos direcciones en la manera de confrontarse el sujeto existencial con lo absoluto. El sujeto confronta el presente absoluto como la autodeterminación de su propia espacialidad. Por otra parte, lo confronta como autolimitación de su propia temporalidad. El mundo histórico se comprende habitualmente de un modo unilateral como un mundo de determinación espacial. Pero eso es meramente el mundo natural y físico. No así el mundo histórico.

El mundo histórico ha de incluir la humanidad. Para expresarlo con un concepto que he usado hace tiempo, podríamos decir que el mundo histórico humano es el mundo de la mutua determinación de objetividad y subjetividad, de su identidad contradictoria. En estos términos el mundo histórico como mundo vivo es un mundo autocreativo, que se expresa a sí mismo dentro de sí mismo.

En un mundo así, nuestro yo, trascendiéndose hacia fuera espacialmente, en el orden de los objetos, se encuentra con la autoexpresión de lo absoluto, es decir, trascendiéndose a sí mismo se expresa a sí mismo. Se podría decir que el cristianismo ha llevado hasta sus últimas consecuencias esta orientación. Yahvé era originariamente el Dios de los israelitas. Pero, tras haber sido depurado por el desarrollo de los israelitas, y especialmente por su sufrimiento histórico, se desarrolló en la línea de una religión mundial de lo absoluto. Se pensaba que los profetas eran las «voces de Dios» que proclamaban la voluntad de Dios. Cuando perdieron su tierra patria y se vieron esclavizados por los babilonios, el concepto de Yahvé se depuró inmanentemente y fue elevado trascendentemente por Jeremías y Ezequiel.

La historia del budismo refleja una experiencia de trascendencia que es el reverso de esto. El budismo ha encontrado lo absoluto trascendiendo el yo hacia dentro en la dirección temporal, en la dirección de la subjetividad del absoluto. La característica especial del budismo, como argumentaré después, se encuentra en esta trascendencia inmanente.

El yo autoconsciente, lo repetiré aquí, no es ni algo meramente instintivo, ni un sujeto gramatical, ni una mera autodeterminación de la espacialidad del mundo, ni algo meramente racional, ni un campo de predicados trascendentales, ni una mera autodeterminación de la temporalidad del mundo. Es la identidad contradictoria de objetividad y subjetividad, de lo particular y lo universal, del espacio y el tiempo.

Es históricamente creativo y volitivo, un vector del mundo dinámicamente expresivo. Como su propio yo irrepetiblemente individual y volitivo, en esta estructura paradójica de polaridad inversa y bidireccionalidad, el yo confronta lo absoluto trascendiéndose a sí mismo hacia fuera y, a la vez, lo confronta trascendiéndose hacia dentro.

Es en la dirección de la trascendencia trascendente cuando el yo, como autoexpresión del absoluto, escucha sus mandamientos absolutos y debe obedecer negándose a sí mismo. Quien obedece vive, y quien desobedece se ve arrojado al fuego eterno.

A su vez, en la dirección de la trascendencia inmanente, el absoluto nos abraza. Nos persigue y nos abraza incluso cuando le desobedecemos y tratamos de escapar de él. Es la infinita compasión. Aquí también confrontamos lo absoluto en nuestra individualidad, como sujetos volitivos. Porque el amor ha de ser la paradójica estructura de las personas que se confrontan mutuamente como individuos. El amor absoluto abraza lo que se le opone. Así el sujeto volitivo autocontradictorio encuentra aquello que lo hace ser él mismo mediante su propia identidad contradictoria, en la base de aquello que lo constituye. Ahí es donde nuestro yo se encuentra con el amor absoluto que lo envuelve. El yo personal no se consolida meramente por una oposición de voluntades. Por eso, en cualquier religión Dios es de algún modo amor.

Dije antes que el absoluto no es el que corta y suprime lo relativo, y que no consiste lo absoluto en la mera oposición a lo relativo. El verdadero absoluto, dije, debe negarse a sí mismo hasta el extremo de hacerse Satán. De ahí la relevancia de la noción de *upaya* o recursos salvíficos en el budismo Mahayana. Esto debe significar que el absoluto se percibe a sí mismo en términos satánicos. También aquí se ha de encontrar el peso de la enseñanza de Shinran cuando dice que «la persona mala es la verdadera causa del voto de Ami-

da». De esta intuición nace la religiosidad del amor absoluto. Esto se va confirmando más y más cuando se acentúa la individualidad religiosa, como en otro dicho de Shinran: «El voto de Amida era por mi causa». Es negándose a sí mismo como el absoluto hace que la humanidad sea lo que es y la salva. Incluso tales cosas como los recursos salvíficos, los «milagros» de las figuras religiosas deberían entenderse así, es decir, a partir de la autonegación absoluta del absoluto.

Así se ha llegado a decir que Buda salva a la humanidad abajándose hasta hacerse Satán. También en el cristianismo podemos encontrar el sentido de esta autonegación de Dios en la Encarnación de Cristo.

De nuevo en términos del budismo Mahayana, se puede decir que este mundo es el mundo del voto compasivo de Amida, el mundo de los recursos salvíficos de Buda. El Buda salva a la humanidad manifestándose de formas diversas.

He dicho antes que el sujeto puede reconocer dos direcciones contradictorias de trascendencia en su relación con el absoluto. Se hallan ejemplificadas en las religiones cristiana y budista respectivamente. Sin embargo, si abstraemos solamente uno de los momentos de modo exclusivo, ya no será verdadera religión. Un Dios que sólo fuera trascendentemente trascendente no sería Dios. Dios ha de ser un Dios de amor. De hecho, el cristianismo enseña que Dios ha creado por amor. Y esto lleva consigo la autonegación del absoluto, es decir, que Dios es amor. A partir de este hecho, que somos abrazados por el amor absoluto de Dios, a su vez, brota la vida moral de las profundidades de nuestras propias almas. No parece que se comprenda verdaderamente lo que es el amor. No es algo instintivo. El instinto no es amor. Eso es deseo egoísta. El verdadero amor debe ser expresión de una relación mutua de identidad contradictoria entre personas, entre un tú y un yo. Por consiguiente, debe haber un amor absoluto de Dios en las profundidades del deber moral

absoluto. De lo contrario, el deber moral degenera en algo meramente legalista.

Kierkegaard ya vinculó el amor cristiano con el imperativo moral. Debe haber un amor puro en la base del reino de los fines kantiano. La persona moral sólo se establece sobre esa base. Cuando se entiende el amor como algo instintivo e impersonal, la existencia humana se concibe desde el punto de vista de la lógica objetiva, la lógica del sujeto gramatical de predicación. Por el contrario, creo que es consistente con la perspectiva budista ver la vida moral del sujeto como fundada en el mundo de la compasión infinita de Buda.

Un mundo basado en el amor absoluto no es un mundo de censura mutua. Se convierte en un mundo creativo mediante el amor y el respeto mutuos, mediante el hacerse uno el tú y el yo. En tal dimensión cada valor se concibe desde la perspectiva de la creatividad que brota del amor. Sin amor no se da auténtica creatividad. Por eso Shinran insiste en que «para quien practica la invocación al Buda Amida esta jaculatoria no es una acción o un bien... ya que se debe por completo al poder que desde fuera nos capacita y no a nuestras propias fuerzas». Su noción de «aceptación sin esfuerzo de la gratuidad con que nos acoge Amida» lleva consigo esta manera de entender la creatividad.

Actuamos como elementos creativos en un mundo creativo como autodeterminación del presente absoluto. Dicho en términos cristianos, nuestra actividad es escatológica en el sentido de que la decisión de Dios coincide con la decisión de la humanidad. Esto se parece a lo que nos dice el maestro del Zen Bu-nan:

> Mientras vives
> sé un muerto.
> Sé completamente muerto
> y compórtate como quieras.
> Todo estará bien.

Desde un punto de vista así, somos de verdad históricamente creadores del mundo como autodeterminación del absoluto presente.

El budismo que surge en tierras de la India era muy profundo como verdad religiosa, pero no supo evitar el peligro de escapismo fuera de este mundo. Incluso el budismo Mahayana no llegó verdaderamente a alcanzar la creatividad realmente mundana a que me he referido antes. Quizás fue solamente en el budismo japonés donde la absoluta identidad de afirmación y negación se realizó, en ese sentido tan japonés que conjuga lo actual con lo absoluto. Ejemplos de esta realización se encuentran en ideas como las de Shinran: «Al invocar el nombre de Amida lo injusto se hace justo». «Hay que aceptar gratuitamente la compasión de Amida». Pero incluso en Japón no se ha captado esto positivamente. Se ha entendido solamente como una dependencia pasiva con relación a Amida o como una sabiduría que no discierne, algo meramente irracional.

Mi opinión, por el contrario, es que una verdadera pasividad absoluta da lugar a un verdadero dinamismo absoluto. Pienso también que hay un modo de emitir juicios, de discriminar sin discriminar, en el sentido de una dimensión del conocimiento que trasciende y a la vez incorpora los juicios de la conciencia abstracta y determina su validez con relación a una última forma de juicio, que yo denomino intuición activa. La intuición activa es fundamental incluso en ciencia. La ciencia misma se basa en el hecho de que vemos las cosas haciéndonos cosa con ellas, las escuchamos identificándonos con ellas. La intuición activa se refiere a ese punto de vista que Dogen caracteriza como lograr la iluminación «diluyéndose las fronteras de todo». Este es también el fundamento experiencial de que, al obedecer las decisiones de Dios, lo hagamos a través de nuestras propias decisiones como autodeterminaciones del presente absoluto.

Esta sabiduría no discriminadora no significa quedar absorbido por lo externo del sujeto gramatical o la objetividad. Significa obedecer a lo que nos trasciende y nos hace ser lo que somos y hacerlo así al modo volitivo, dinámico, propio de la identidad contradictoria de objetividad y subjetividad. La intuición activa es una intuición transformadora. Una actividad que sea verdaderamente no egoísta es activamente intuitiva. El comportamiento moral está basado en esto. Por eso el comportamiento moral tiene una base religiosa.

Quien se halle todavía aprisionado por la filosofía trascendental no puede comprender esto. Se requiere para ello una verdadera religión, en la que uno no se salve por las propias fuerzas, y esto solamente puede captarse en la lógica de la autoexpresión mediante autonegación. Creo que la religión no basada en las propias fuerzas, sino en la absoluta compasión del voto de Amida, es compatible con la actual cultura científica en este punto. ¿No es cierto que el espíritu moderno busca una religión de compasión infinita, en vez de un Señor de los Ejércitos? Desearíamos redescubrir la reflexión que hacen los budistas. Tal es el espíritu que dice que la presente guerra mundial debe ser para negar las guerras mundiales y promover la paz eterna.

La relación entre Dios y la humanidad, huelga decirlo, no es de poder. Tampoco es teleológica, como a veces se piensa. Es una relación de expresión mutua. El absoluto no destruye lo relativo; se posee a sí mismo y se ve a sí mismo en su propia negación absoluta. Lo que se confronta consigo mismo como autonegación absoluta ha de ser ello mismo autoexpresivo. Así, la relación entre Dios y la humanidad ha de entenderse siempre como dinámicamente interexpresiva y basada en el principio de autonegación. Este principio no puede captarse en términos mecanicistas ni teleológicos.

El principio de autonegación requiere una articulación de la identidad absolutamente contradictoria de aquello que se

forma a sí mismo al expresarse, que es creado y crea, que es hecho y hace. La relación entre creador y creado es entonces el dinámico interfaz entre lo que se expresa creativamente y lo que es expresado, lo creado que responde expresándose.

Esta es la identidad absolutamente contradictoria, la revelación mutua de sí mismo y lo otro. Entiendo lo otro a través de mi propia actividad consciente. Mi actividad consciente no se origina ni desde fuera ni desde dentro: el sí mismo y lo otro se originan mutuamente mediante la expresión mutua. El sí mismo y lo otro interactúan de esta manera. Ni el sí mismo se convierte en lo otro, ni viceversa. Lo otro crea simultáneamente al sí mismo como su propia autoexpresión. La relación de Tú y Yo entre personas es justamente una relación así, de expresión mutua.

Esta dimensión de autoexpresión dinámica es la dimensión de transformación mutua y de expresión mutua. Lo pondré en términos de la absoluta identidad contradictoria de lo uno y lo múltiple. El horizonte de la expresión surge por el lado de la autonegación. Lo múltiple y lo uno se originan mutuamente. El horizonte transformador surge en el lado de la autoafirmación, porque cada individuo se origina como lo uno. No hay mundo de autoexpresión que no sea transformador y no hay mundo de transformación que no sea autoexpresivo. En el mundo de la transformación histórica la expresión es una fuerza, que se refiere a las posibilidades de actividad configuradora. No es meramente algo así como un sentido, como dicen fenomenólogos y hermeneutas. Estos estudiosos abstraen la expresión de su carácter. El sentido fenomenológico es el contenido del mundo concebido de una manera no transformadora, en el punto último de la negación autotransformadora del mundo que es dinámicamente autoexpresivo.

En el mundo de la transformación histórica no hay ni mera facticidad objetiva, ni acto subjetivo. Ni tampoco hay

meramente sentido. El ser concreto se transforma siempre a sí mismo mediante su propia autoexpresión. Nuestras voluntades tienen esta característica en un sentido claro. En el pasado la voluntad ha sido definida abstractamente como una función de la mera conciencia. Pero no hay acto volitivo que no exprese el mundo en sí mismo. La voluntad se refiere a la actividad consciente mediante la cual nosotros, mónadas de la propia transformación del mundo, formamos el mundo como la propia autoexpresión del mundo mientras expresamos el mundo en nosotros mismos. En el mundo histórico incluso los símbolos tienen esta referencia dinámica a la realidad, tienen el poder de transformar el mundo histórico como autoexpresión del mundo.

Lo que las personas religiosas llaman la Palabra de Dios debe captarse desde esta perspectiva. El mundo humano, el mundo histórico, surge desde esa postura en la que el absoluto se ve a sí mismo dentro de sí mismo mediante su propia autonegación. Esta es la base para decir que Dios crea el mundo por amor. La relación entre lo que es autoexpresivo y lo expresado y expresivo debe captarse como una dinámica interexpresión mutua. Es decir, en la Palabra. La Palabra es el medio expresivo entre Dios y la humanidad. Esto no es posible formularlo en términos mecanicistas ni teleológicos, y trasciende asimismo las determinaciones de la razón. Dios y el sujeto están frente a frente, porque Dios, en su absoluta identidad y voluntad, se expresa a sí mismo como Palabra creadora. Esto es la revelación. En la religión judía los profetas ocuparon el lugar de Dios y hablaron proclamando a los israelitas su voluntad. Dijeron: «Así habla Yahvé, el Dios de los Ejércitos, el Dios de Israel». Se les llamó voces de Dios.

He afirmado que el mundo histórico tiene siempre su tarea y que ahí tiene el mundo su propia identidad. Una verdadera tarea histórica en cada época específica, ha de reves-

tir el carácter de ser la propia Palabra de Dios. En el mundo antiguo de los judíos, la Palabra era algo trascendente. «La Palabra de Yahvé nos confronta y nos habla». Pero hoy, pienso que debe ser algo inmanente. Debe ser una expresión que brota de lo profundo de sí mismo formando el mundo histórico. Y sin embargo no es algo meramente inmanente. Como autodeterminación del absoluto presente, el mundo histórico siempre tiene la forma de la identidad contradictoria de inmanencia y trascendencia. Es tarea de la verdadera filosofía captar la tarea histórica de su propia época en este sentido, incluso cuando está inmersa en ello.

La Palabra de Dios se expresa en el budismo, como en el de la Tierra Pura, por el Nombre de Buda. Somos salvados por creer en el nombre misterioso de Buda. La dialéctica de inmanencia y trascendencia, de continuidad discontinua entre la humanidad y el Buda absoluto, está fundada en la expresión, en la Palabra. Lo que expresa el voto compasivo de Buda no es más que el propio nombre de Buda. Leemos en el *Tannishô*:

> En su voto inconcebible Amida realizó el nombre que puede ser acogido e invocado fácilmente, y prometió así: «Yo vendré al encuentro de quienes pronuncien mi nombre». Por tanto, si creyendo que uno será capaz de trascender la vida y la muerte con la ayuda del poder misterioso de la gran compasión y el gran voto de Amida, uno piensa que «mi pronunciar el nombre de Amida es designio del mismo Amida», entonces desaparece todo egocentrismo.

Por consiguiente, uno puede renacer en la Tierra Pura de acuerdo con el voto original. Si uno cree que este voto inconcebible es la auténtica verdad, lo inconcebible del nombre está encarnado en el nombre mismo. Lo inconcebible del voto y del nombre son una sola y misma realidad.

La polaridad inversa, la revelación mutua de lo absoluto y la humanidad está basada por completo en la propia ex-

presión del absoluto, en el nombre de Buda. No podemos concebir esto en términos sensoriales ni racionales. La razón sigue siendo algo inmanente, una perspectiva humana. No es la manera de responder al absoluto.

Dije antes que el yo confronta al absoluto en el límite de su propia voluntad individual. También Dios confronta al sujeto en su voluntad absoluta. Hay siempre una polaridad inversa. La interacción de las voluntades humana y divina está mediada en la Palabra como una dialéctica de identidad contradictoria. La Palabra de Dios es algo racional, un *logos*. Y sin embargo lo transracional y lo irracional también es expresado por ella. La voluntad trasciende la razón, incluso puede destruirla.

Pero lo que nos trasciende y a la vez nos confronta debe ser algo que se exprese a sí mismo objetivamente. El arte es expresión objetiva en este sentido, pero adopta una forma sensorial, no objetiva. Implica una objetividad dirigida a nuestra interioridad personal. El Buda nos trasciende y al mismo tiempo nos abraza. La perfecta expresión de esto se halla en las palabras de Shinran: «Mi pronunciar el nombre de Amida es también un designio del mismo Amida». Esta es también la clave para comprender lo que dice Shinran sobre el «salto al camino de la salvación». Está basado en el poder misterioso del mismo nombre de Buda.

Para cualquier religión, cualquier verdadera religión, cuando una persona alcanza la fe religiosa o la liberación, siempre aparece un principio de lo absurdo, que expresa la absolutamente contradictoria identidad de Dios y la humanidad. Este principio no es ni sensorial ni racional. Debe ser la Palabra de Dios, la autoexpresión del absoluto. Es la Palabra creadora misma. Así, el cristianismo afirma: «En el principio fue la Palabra». Acerca de Cristo, enseña: «La Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros». En el budismo encontramos una semejanza estructural con esta enseñanza

en la siguiente frase: «El nombre de Buda es precisamente el mismo Buda».

No se trata, por tanto, de que la Palabra reveladora, salvífica, creativa –el principio de lo absurdo– sea meramente transracional o irracional. Como autoexpresión del absoluto, hace auténtico nuestro propio yo y hace que la razón sea verdadera razón. Este es el sentido de Shinran cuando afirma que invocando el nombre de Buda no perdemos nuestra conciencia racional; más bien funcionamos sobre la base de la sabiduría no discriminadora antes mencionada. Algo creativo funciona como identidad contradictoria de conocer y actuar, como autodeterminación del absoluto presente.

He indicado también que la Palabra del Dios bíblico posee el sentido de juicio como revelación de un Dios personal trascendentemente trascendente, o como Voluntad absoluta. Se dice que somos justificados por la fe. En contraste con esto, al invocar el nombre Buda somos salvados y abrazados por Buda a través de su infinita compasión. En la perfecta expresión de esto por Shinran, la salvación es una «aceptación sin esfuerzo de la gratuidad de Amida». Consiste en vivir espontáneamente apoyados de un modo receptivo en el voto de Amida. Esto tiene poco que ver con el sentido habitual de vivir «naturalmente». La experiencia religiosa no puede ser concebida desde el punto de vista de la lógica objetiva o de «naturaleza» en esta determinación. La experiencia religiosa significa que estamos siempre abrazados por el voto de la compasión absoluta. Sin esta compasión, se convierte en algo egoísta y arbitrario, o simplemente en un juego lógico.

La verdad surge en dimensiones concretas allí donde vemos y pensamos las cosas identificándonos con ellas, haciéndonos lo que captamos. Así es la experiencia de la compasión, situarse por completo en esta perspectiva. Funciona como la autoafirmación mediante la autonegación del abso-

luto. Cualquier comunicación verdadera con otra persona tiene lugar en esa dimensión de «no pensar, no concebir». Incluso la verdad científica conlleva que conocemos el mundo como autoexpresión del mundo autoexpresivo, como autodeterminación del presente absoluto. Por esa razón también en la ciencia podemos hablar de una aceptación receptiva de la gracia de Amida. Ni es el caso de que la compasión niegue la voluntad. El verdadero querer surge más bien de ello. El sí mismo no es ni meramente sujeto ni meramente predicado. Existe como lugar de la identidad contradictoria de objetividad y subjetividad. Esta es la razón básica de por qué somos seres que pueden ser compasivos hacia los demás y que pueden experimentar compasión hacia los demás.

La compasión siempre significa que los opuestos se vuelven uno en la reciprocidad dinámica de su propia identidad contradictoria. La voluntad surge como autodeterminación de esta dimensión de existir en un lugar concreto. Como sujeto es instintiva, como predicado es racional, mas como autodeterminación de existir en un lugar es históricamente configuradora. La sinceridad es una forma de no egoísmo, una pura autodeterminación de sí mismo como existiendo en un lugar. La perfecta sinceridad se fundamenta en la compasión infinita. Es esta clase de perfecta sinceridad la que querría colocar en el fundamento de la razón práctica también. La ética kantiana de la razón práctica era solamente una ética burguesa. Una ética históricamente transformadora es la basada en el voto de la compasión. Si el concepto de compasión no ha sido fundacional para la cultura occidental, como mantiene Suzuki Taisetsu, pienso que encontramos aquí una diferencia básica en este aspecto entre las culturas oriental y occidental.

Dejaré en manos de los especialistas del Zen la consideración del Zen que tan profundamente ha penetrado en la cultura japonesa. Aquí quiero decir solamente unas pocas pala-

bras acerca de un malentendido popular sobre el Zen. Ante todo, el Zen no tiene nada que ver con el misticismo, como muchos creen. *Kenshô*, es decir, caer en la cuenta de la propia naturaleza originaria, significa penetrar en las raíces del propio yo. El yo existe como la propia autonegación del absoluto. Nosotros existimos como lo múltiple mediante la autonegación de lo uno. Por consiguiente, el yo tiene radicalmente una existencia autocontradictoria. El proceso mismo de autorrealización, en el que el sujeto se conoce a sí mismo, es autocontradictorio. De ahí que nos poseamos siempre a nosotros mismos en algo que nos trasciende en nuestra misma profundidad sin fondo. Nos afirmamos mediante nuestra misma autonegación. *Kenshô* significa penetrar en la existencia insondablemente contradictoria del propio yo. El principio de lo absurdo («razón de la sinrazón») en el Zen debe ser captado como esta paradoja.

Un *Kôan* del Zen es solamente un medio para captar esta paradoja con toda la propia existencia:

> Un día Shuzan, tomando en sus manos un bastón de bambú, dice: «Cuando usted llama a esto bastón de bambú, se está equivocando; y cuando no lo hace así, está equivocado. Entonces, ¿cómo lo llamamos?».

El principio de lo absurdo en el Zen no es meramente irracional. Es comparable a la frase de Shinran: «Hacer justo lo injusto». Es una forma de identidad contradictoria de lo universal y lo particular, de conocer y actuar. Tiene una estructura que no es diferente de la del conocimiento científico.

Me referiré a mi propio concepto de creatividad, el movimiento desde lo creado a lo creador, desde esta perspectiva. Este es el punto de vista de la autodeterminación del mundo histórico. Y es extremadamente «ordinario y cotidiano» el punto de vista que el Zen celebra como la autodeterminación del presente absoluto. Lin-chi enseña:

> La enseñanza del Buda no tiene un lugar particular en el que aplicar el esfuerzo. Es solamente lo ordinario y cotidiano: hacer las necesidades, vestirse, comer, reposar cuando estamos cansados. El tonto se ríe de nosotros, pero los listos comprenden.

Estas palabras, sin embargo, se prestan a malentendidos, si se captan desde la perspectiva de la lógica objetiva. Para Lin-chi la experiencia humana ordinaria es escatológica en su carácter. Además, la frase «la mente es Buda y Buda es la mente» se halla lejos de considerar la vida subjetivamente. «La mente no es mente, por eso es la mente». Esta identidad contradictoria de la mente y Buda, del sí mismo y el absoluto, debe ser entendida en términos de la lógica paradójica del *Sutra de la Sabiduría*, como dije antes.

Los diversos malentendidos acerca del Zen provienen de la lógica objetiva. Lo que ha sido llamado misticismo en la filosofía occidental desde Plotino es algo extremadamente cercano al Zen, pero yo creo que el misticismo occidental no ha trascendido esencialmente el punto de vista de la lógica objetiva. Ciertamente, el Uno de Plotino está en el polo opuesto a la experiencia de la nada en el Zen. El neoplatonismo nunca llegó de hecho a alcanzar la celebración religiosa de lo ordinario y cotidiano tal como lo encontramos en la tradición del Zen.

No es el caso de que, porque exista nuestra mente, existe el mundo. No es que meramente veamos el mundo desde el sí mismo. El sí mismo es más bien algo visto desde el mundo histórico. En mi ensayo *Vida* arguyo que el mundo del yo consciente es la autodeterminación de la temporalidad del mundo histórico. Cada interpretación subjetiva, por adoptar el punto de partida de un yo consciente pre-existente abstractamente imaginado, oscurece nuestra visión.

V

Quizás no sea demasiada la gente que se haya convertido a partir de una experiencia religiosa. Pero la religión no consiste en el especial estado psicológico de un selecto grupo de personas. Cada uno de nosotros somos engendrados en el mundo de la historia, en él trabajamos y hacia él vamos muriendo. Y en cuanto seres históricos, somos también seres religiosos. Esto es algo que pertenece al fundamento de nuestra identidad. El absoluto que es y actúa por sí mismo no niega al otro. Lo que niega al otro no es absoluto. El mundo histórico se realiza así como la unidad contradictoria de lo uno y de lo múltiple, como la autonegación y autoafirmación de lo absoluto que incluye en sí la negación absoluta en cuanto autolimitación de la actualidad absoluta. Nuestros «yoes» van formando el mundo en cuanto múltiples individualidades que, a la vez que lo expresan, constituyen una de sus perspectivas. Nuestro yo, pues, se realiza como autonegación afirmativa del Uno absoluto. Nosotros poseemos el yo en la negación del yo: en este sentido somos religiosos.

Pero es también por esto por lo que cada una de nuestras acciones es histórica y, en cuanto auto-limitación del presente absoluto, escatológica. Así es posible que una persona, al hacer su voluntad, haga la voluntad de Dios. La verdad es revelación. La verdad, como auto-limitación del presente absoluto, es conocida temporalmente; es conocida en su *kairós*. Además, la verdad en cuanto contenido de la autolimitación del presente absoluto trasciende el instante espacio temporal y, de un modo general, es eterna. El instante es eterno. El *kairós* es *logos* y el *logos* es *kairós*. Todas las contradicciones que surgen entre la verdad eterna y la verdad de los acontecimientos nacen de una comprensión abstracta del tiempo. El tiempo, creemos, debe ser comprendido como la autolimitación del presente absoluto.

Que cada una de nuestras acciones es escatológica en cuanto autolimitación del presente absoluto, significa que cada una de nuestras acciones es, como afirma Rinzai, «un acto pleno», un acto que tiene sentido en sí mismo y que no se realiza en orden a alcanzar un objetivo o beneficio ulterior. Rinzai pensaba que «lo cotidiano u ordinario es ya lugar de la iluminación».

Es en este punto donde mi escatología difiere de la cristiana. Mi escatología no se orienta hacia un objetivo trascendental, sino hacia la trascendencia inmanente de la autolimitación del presente absoluto. Lo más profundo de nuestro ser no es una dimensión en la que absolutamente todo pueda encontrarse, sino un vacío que reacciona frente al Uno absoluto. Que en lo más profundo de nuestro yo, en su extremo, el yo se trascienda y responda al Uno absoluto, significa que allí nuestro yo supera todas las cosas. Significa que el yo supera el mundo histórico en cuanto autolimitación del presente absoluto, que supera el pasado y el futuro, que es absolutamente libre. «Como blandir una espada en el aire», en palabras del maestro Zen Hoshaku Banzan.

Es en esta perspectiva en la que debe entenderse la libertad a la que Dostoyevski se refería. En lo profundo del yo no hay nada capaz de limitarlo. Ni el yo es real en cuanto sujeto, ni es racional en cuanto predicado. El yo carece de fondo. Y es a esto también a lo que se refiere el Zen cuando habla de lo simple y convencional. Rinzai lo expresaba así:

> La verdad se encuentra en todo lugar en el que somos capaces de llegar a ser señores de una determinada situación.

Y llegados a este punto es posible hacer una comparación entre el concepto personal de libertad kantiano y el concepto de libertad absoluta de Rinzai. En otras palabras, entre el modo occidental y el modo oriental de afrontar el tema de la libertad. El yo es siempre expresión de lo abso-

luto. Nosotros no somos, como piensa Nietzsche, hombres-dioses, sino hombres de Dios, es decir, siervos del Señor. Pero esta expresión será comprendida, por aquellos que posean una lógica objetiva, simplemente como la aniquilación o la indiferenciación del yo. Pero si, por el contrario, el yo supera al yo en lo más profundo de sí mismo, entonces no desaparece, sino que se transforma en el punto en el que el mundo se expresa. El yo se transforma en una auténtica individualidad, en un auténtico yo.

El conocimiento y la moral pueden ser repensados desde esta comprensión del yo. Y es posible también pensar el mundo del hombre como el extremo de la autonegación del absoluto. Nuestros «yoes» tienen lugar como la multiplicidad en la que el Uno absoluto se niega a sí mismo. Nuestros «yoes» son la respuesta al Uno absoluto. Shinran lo expresa magistralmente cuando afirma que «la promesa de salvación de Amida se dirige toda ella y únicamente a Shinran». Cuanto más se profundice en la individualidad del yo tanto más claramente nos ofrecerá el Uno. Y es por eso por lo que no nos cansamos de repetir que nuestro yo posee su individualidad en el Uno y como polaridad del Uno.

Nuestro yo debe comprenderse como negación y afirmación absolutas, como respuesta al Uno, como lo que carece de fondo, como lo cotidiano. O puede denominarse como la autolimitación del presente absoluto y la libertad absoluta. Y es entonces cuando cada punto se revela como un punto de Arquímedes y cada lugar como el lugar de la verdad. Cuanto más individual es nuestro yo, tanto más libre; cuanto más individual es nuestro yo, tanto más afirma lo cotidiano. Mientras nos mantengamos en la perspectiva de la filosofía occidental, nuestro yo, condicionado tanto externa como internamente, difícilmente puede ser considerado libre. Pero la libertad a la que me refiero se encuentra en oposición al concepto de libertad propuesto por la Edad Moder-

na occidental. La libertad humana no se halla en el espacio euclidiano.

Mi lógica del lugar se distancia de la filosofía mística por cuanto concibe la individualidad a partir de la negación absoluta. Solamente si se lo considera desde una lógica objetiva, mi pensamiento puede ser acusado de místico. En la filosofía que propongo, lo cotidiano siempre es visto en conexión con lo absoluto, y por eso mismo nunca negado, sino, por el contrario, afirmado al extremo.

A pesar de que todavía no he tenido la oportunidad de desarrollar en extenso esta idea, estoy convencido de que una característica del espíritu japonés es precisamente la fusión entre lo cotidiano y lo absoluto. Como bien lo expresó Mutai Risaku, el espíritu japonés está presente tanto en la poesía del *Manyôshu*[2] como en la religión del absoluto poder del Otro de Shinran. Si bien ambos pensamientos, nacidos en contextos diferentes, no tendrían por qué coincidir, permanecen unidos en lo que Shinran denominaba la «aceptación sin esfuerzo de la gratuidad de Amida». Asimismo es posible hallar en ambos textos rastros tanto de la belleza mística del *Relato de Genji* como de la elegante simplicidad de los *haiku* de Basho.

Con todo, hay que reconocer también que el espíritu japonés ha sido, con demasiada frecuencia, «insular», y que la preocupación por lo cotidiano no pasó de ser la miope preocupación por lo vano y superficial. Si el espíritu japonés desea poseer alguna vez alcance universal, deberá adquirir algo del estilo profundo y escatológico de Dostoyevski. Entonces

2. *Manyôshu* es la mas antigua colección de poemas japoneses. Fue compilada alrededor del año 770 de nuestra era, e incluye 4.500 poemas compuestos entre los años 630 y 760 aproximadamente. La importancia que Nishida atribuye a este escrito proviene del hecho de pertenecer a una época anterior a la difusión del budismo en Japón. Por eso afirma a continuación que «no tendría por qué coincidir» con el pensamiento budista de Shinran [N. del T.].

podrá convertirse en el punto de partida para una nueva cultura universal.

Se dice que Dostoyevski fue capaz de mirar al ser humano en el punto exacto en el que este parece «diluirse». Sin embargo, el espíritu presente en la literatura de Dostoyevski no coincide plenamente con «lo cotidiano», tal como lo entendemos nosotros. Quizás se trate de una diferencia cultural entre rusos y japoneses. Pero yo creo que, mientras el pensamiento de Dostoyevski no sea capaz de alcanzar este punto de coincidencia plena, permanecerá vagamente irreal, o lo que es lo mismo, preso de lo subjetivo.

Lo que aquí denominamos «cotidiano» no debe ser confundido con el «sentido común». El sentido común no es otra cosa que un cierto sistema social de conocimiento engendrado a lo largo de la historia. Es un sistema de hábitos que hemos incorporado a nuestro modo de ser. Lo cotidiano se refiere más bien a algo esencial en el yo. Al modo en el que nuestro yo personal se constituye como tal yo personal. Hace mención por tanto a la auténtica voluntad libre (que, como ya he señalado antes, nada tiene que ver con el concepto kantiano de voluntad libre).

La auténtica libertad tiene lugar en el punto de inflexión en el que el yo, a través de su autonegación, se autoafirma como la autonegación del Uno. En este punto, el yo toca el comienzo y el fin del mundo. Comienzo y fin que son también el alfa y la omega del propio yo. Este es el punto, dicho de otro modo, en el que nuestro yo adquiere conciencia del presente absoluto. Y si deseamos denominarlo «profundo», deberemos aclarar que se trata de una profundidad sin fondo, de una profundidad en la que siempre es posible descender un poco más. Si, por el contrario, preferimos hablar de «superficialidad», deberemos entonces decir que se trata de una superficialidad tan extrema que nada admite por encima de ella o que es capaz de cubrirlo todo.

Lo cotidiano es lo escatológico. Nuestra conciencia histórica tiene lugar en este plano y se identifica con la conciencia del presente absoluto. En este punto podemos pensar infinitamente tanto el pasado como el futuro. Y esto sin acudir a la conciencia de un yo abstracto. El pensamiento que surge de una conciencia semejante no puede ser más que autobiografía. Por el contrario, debido a que lo ordinario reviste siempre este carácter escatológico, podemos hablar de la identidad contradictoria: del tiempo y el espacio, de la inmanencia y la trascendencia, que constituye el proceso histórico de lo formado a lo formante.

La filosofía occidental y su lógica pueden pensar una voluntad libre abstracta, pero nunca lo cotidiano tal como lo entendemos aquí. Si bien, como dijimos antes, conviene no confundir lo cotidiano con el «sentido común», ambos conceptos no son contradictorios. El sentido común tiene siempre lugar sobre el plano de lo cotidiano[3].

No hay nada más concreto para el yo que lo cotidiano –nada más profundo ni más superficial, más grande ni más pequeño–. Es esto mismo lo que sugiere la idea pascaliana del *roseau pensant.*

Los seguidores de Kant sostienen que el conocimiento tiene lugar allí donde lo intuitivamente sentido es modelado por las categorías abstractas de la lógica. Asimismo, aseguran que el primer paso hacia un conocimiento científico es la negación del sentido común. Yo pienso, sin embargo, que la negación de lo dado inmediatamente y la modelación lógica de la intuición sensible no conducen a la verdad. Para que haya conocimiento objetivo, el comienzo y el final del proceso deben formar parte de la misma experiencia. El propio Kant, más que sus discípulos, fue consciente de la

3. En este sentido encuentro sumamente interesante el término francés *bon sens* (cf. al respecto la reflexión de Montaigne sobre Sócrates en *De la physiogomie*).

importancia de la síntesis de la intuición misma. La verdad es siempre y simultáneamente lo más lejano y lo más cercano. La verdad tiene lugar allí donde el punto de partida nunca se pierde y en donde en cualquier lugar del proceso resulta posible regresar a él. Es esto precisamente lo que intenta expresar mi concepto de «intuición activa».

El «sentido común» es un concepto ambiguo. Por una parte, se trata de una forma de *doxa*, de opinión. Y la opinión debe ser negada. Por otro lado, en el sentido común habita también lo cotidiano. Y por eso, tanto la moral como el conocimiento nacen del sentido común y a él regresan constantemente. Lo que se halla absolutamente fuera del ámbito del sentido común no puede ser ni verdadero ni bueno. Por eso, lo que debe ser negado no es propiamente la intuición, sino sólo aquello que el sentido común tiene de opinión. Incluso la física de Newton, piedra angular del desarrollo de la física moderna, si es observada desde el punto de vista de lo cotidiano –en el que el ser humano es formante y formado– se revela como una opinión, tal como, por otra parte, lo demuestran las teorías más actuales de la relatividad y la física cuántica. Newton creía en un espacio y tiempo absolutos. Tiempo y espacio absolutos, que no eran sino relativos a un modo concreto y cambiante de medir. Por esa razón, el físico francés Paul Langevin pudo afirmar que la teoría de la física cuántica no niega el determinismo, sino que únicamente lo hace más humano y más preciso.

Lo religioso es el lugar de la unidad del pasado y el futuro del mundo histórico; el lugar de la unidad del comienzo y el fin de lo humano; de lo más superficial y de lo más profundo, de lo más pequeño y de lo más grande; el lugar de lo cotidiano. El espíritu religioso es aquel modo de existencia en el que el ser humano nunca pierde la capacidad de afirmarse a sí mismo. Lo religioso, por tanto, lejos de consistir en la afirmación de un contenido estático, es la posi-

ción previa a toda toma de posición. Solamente la superstición posee un contenido estático. Por eso los dogmas religiosos –autoexpresiones de nuestra vida histórica– tan sólo pueden poseer un carácter simbólico. Pero el objetivo de la verdadera religión es el continuo esfuerzo de aprehensión de la vida eterna. Y es en el espíritu religioso de lo cotidiano en donde puede afirmarse: «He aquí que el cuerpo del *dharma* soy yo mismo» (Heishiro Makabe[4]). Esto equivale tanto a la negación de toda posición como al nacimiento de todas ellas.

El punto de vista religioso es una toma de posición que no coincide con ninguna posición concreta. Con todo, es «el inagotable origen de la sabiduría y la acción». Y así está escrito: «Una gota de la fuente de Soguen[5] es un don inagotable». Yo creo que la verdad, el bien y la belleza tienen también su origen en lo religioso tal como lo entendemos aquí.

La gente por lo general utiliza el término «místico» con referencia a la religión. Sin embargo, para nosotros lo religioso no reviste ningún carácter especial. Como suele decirse, «no hay nada de extraordinario en el *dharma*». Lo místico no tiene absolutamente ninguna relación con nuestra vida de cada día. Es así que si lo religioso tan sólo fuese la experiencia privilegiada de algunas personas privilegiadas, equivaldría a un innecesario artículo de lujo. Pero «el auténtico camino no se aleja ni un instante del que camina. Lo que se aleja no puede ser camino». Y también: «Cuando corremos, estamos en el auténtico camino; cuando tropezamos y caemos, aún seguimos en él». La verdadera religión jamás se separa de lo cotidiano. En palabras de Nansen[6]: «El espíritu de lo cotidiano es el camino».

4. Monje budista de la época Kamakura (siglos XII-XIII).
5. Monje budista de la época Kamakura.
6. Maestro chino de budismo Zen también conocido como Nan-chuan. Vivió en el siglo VIII d.C.

El espíritu religioso penetra hasta lo más profundo de la experiencia de lo cotidiano. Y es de este modo como nuestro yo, en cuanto autodeterminación del presente absoluto, responde al Uno absoluto. Nuestro yo, a cada paso y escatológicamente, es uno con el principio y el fin del mundo. Y por eso también dice Nansen: «Ponerse a buscar el camino es ya haber equivocado el camino. Y si alguien pregunta cómo puede hallarse el camino si no se lo busca, habrá que responder: El camino no pertenece ni a la búsqueda ni a la no búsqueda». Esta es precisamente la actitud religiosa.

La religión, por tanto, no es un producto de la conciencia individual, sino la autoconciencia de la vida histórica. Y esta es la razón por la cual las religiones se originan históricamente a partir de la fe popular de un determinado grupo humano. Los fundadores de las diversas religiones no son otra cosa que sujetos capaces de expresar adecuadamente esta fe ya presente en su pueblo. En este sentido, y tal como sucede con los profetas de Israel, es correcto llamarlos «intérpretes de Dios». Sin esta autoexpresión del autoformante mundo histórico, sería imposible el surgimiento de sociedades concretas en la historia. Las sociedades siempre se originan a partir de lo religioso –*le sacré*, en palabras de Durkheim–. Inversamente, la suerte de la fe popular permanece unida a la suerte de la sociedad que las expresa. Las religiones nacionales de Grecia y Roma perecieron junto con dichas civilizaciones.

La religión auténtica, con todo, no existe exclusivamente en beneficio de un estado particular, ya que, como hemos dicho, es el estado el que se origina a partir de la religión –auto-expresión de la vida histórica–. Una nación auténtica surge allí donde el principio universal presente en el pueblo adopta una forma socio-histórica determinada. También la religión de Yahvé tuvo su origen en la religión popular del pueblo de Israel. Pero los israelitas, superando el cerco de la

fe popular, supieron profundizar en ella y elevarla al rango de religión universal. Y aun cuando la opresión babilónica los alejó de su tierra, no consiguió alejarlos de su religión, no consiguió hacerles perder su confianza espiritual. La confianza del pueblo de Israel, su seguridad de ser el pueblo elegido, no tenía su fundamento ni en el poder militar ni en las riquezas. Es esta comprensión de la religión la que les fue dada a partir de profetas como Jeremías, Ezequiel, el segundo Isaías. Jeremías, por ejemplo, siendo un patriota, invitaba al pueblo a una profundización de su religión llamando «siervo de Dios» a Nabucodonosor.

El mundo de la historia, en cuanto autodeterminación del absoluto, existe como presente absoluto. Como identidad contradictoria de lo que expresa y es expresado, el absoluto contiene su propia expresión, y autoexpresándose se va formando a sí mismo. Y es de este modo como el mundo de la historia es fundamentalmente religioso, fundamentalmente metafísico. Los pueblos, en cuanto formas histórico-sociales, surgen a partir de idéntico dinamismo. Y sobre esta estructura se asienta la distinción entre el pueblo como especie biológica y el pueblo como especie histórica. Los pueblos no son nunca una mera especie biológica o raza. Aun cuando el mundo de la vida sea de carácter biológico, en su base es posible hallar el mundo de la historia. Cuando la sangre de un pueblo se da forma autoexpresándose, el pueblo pasa de ser una especie biológica a ser una especie en sentido histórico. Pero, como bien señala Ranke, no existe un único pueblo. El «pueblo» es una abstracción. Al comienzo, el mundo de los hombres era predominantemente espacial. Las razas existían una junto a otra. El presente absoluto, inactivo aún en su dimensión temporal, no era todavía autoformante y el mundo no era todavía histórico.

Pero al comenzar el mundo su proceso de autotransformación, se vuelve concreto. Comienza a poseer su centro de

transformación dentro de sí y pasa de ser, si es que puede decirse de este modo, bidimensional a ser tridimensional. Es a partir de este proceso como el mundo histórico cobra conciencia: el mundo se da cuenta del mundo. Y si el contenido en que el presente absoluto se autoexpresa es la cultura, no debemos olvidar que en su base siempre permanece activo lo religioso. La universalidad del mundo, trascendiendo lo meramente local, encuentra su expresión en las religiones universales. Es lo que sucedió con el cristianismo, nacido a partir de la religión popular judía y transformado posteriormente en religión universal. Una concepción universal de tal dimensión jamás tuvo lugar en Oriente. Con todo, el budismo y el confucianismo chino cumplieron un rol similar al del cristianismo en esta parte del mundo.

La humanidad se vuelve universal cuando el mundo histórico logra superar los límites que parece imponerle la raza. Pero entonces las tradiciones locales comienzan a perder su fuerza y a desaparecer, el individualismo deja paso a la generalidad y la abstracción, y el mundo se vuelve más científico y antirreligioso. ¿No fue este el sentido del «progreso» de la Edad Moderna europea? Y es que el proceso de autoformación del mundo histórico, en tanto que autonegación y autoafirmación del absoluto, incluye necesariamente esta dirección negativa. Lo absoluto no es negación de lo relativo. Lo absoluto incluye necesariamente su propia negación. Consecuentemente, lo relativo no es la forma abstracta de lo absoluto, sino su autonegación –según la fórmula de la identidad contradictoria de lo uno de lo múltiple–. Por eso el progreso o la autoformación del mundo histórico incluye necesariamente como uno de sus aspectos esta direccionalidad de autonegación. Y de este modo el mundo histórico se establece como una realidad absoluta capaz de ser y actuar por sí misma.

La mera autonegación, por supuesto, no puede constituir una realidad independiente. En este sentido, el mundo ma-

terial es tan sólo una abstracción. Igualmente, el mundo de la ciencia creado por el hombre sólo puede comprenderse en tanto que una forma de autonegación del mundo de la historia. La ciencia, pues, es un modo de cultura. El ser humano es científico por cuanto es capaz de poseerse negándose. La religión, en cambio, es el modo que tiene Dios de contemplarse a sí mismo mediante su autonegación. Es en ese sentido como el mundo científico es también religioso. Así, se suele afirmar que la astronomía de Kepler, por ejemplo, es religiosa. Dios se posee en la autonegación. Podríamos hablar aquí, utilizando la terminología de Hegel, del mundo del espíritu alienado de sí.

Quisiera explicar ahora cómo entiendo la relación entre la religión y la cultura en este contexto. Religión y cultura pueden considerarse, en un sentido, como dos posiciones opuestas. La teología dialéctica actual, como reacción a la tendencia a identificarlas, enfatiza precisamente este punto. Pero yo siempre he creído que un Dios incapaz de autonegación, incapaz de incluir su autonegación, no puede considerarse un Ser absoluto. Un Dios así sería un Dios que juzga, mas no un Dios que todo lo salva. Sería un Señor trascendental, pero no el Dios del amor absoluto que todo lo habita.

La cultura puede comprenderse como un modo de la autoafirmación del absoluto en su autonegación. Desde nuestra posición de seres humanos podríamos decir que lo que aquí sucede es que el yo, al superarse a sí mismo negándose, se posee, y de ese modo el mundo de la historia, como un momento en su proceso de autoformación, se vuelve objetivo y contempla el contenido eterno de la cultura. La cultura es el contenido de la forma que se define a sí misma como autodeterminación del presente absoluto. Contrariamente a lo que afirma la teología dialéctica, considero que la auténtica cultura es religiosa y la auténtica religión es cultural. La religión que niega la cultura no es auténtica religión, sino más

bien simple carencia de contenido, simple negación de lo humano, simple trascendencia. Cuando la religión, por ejemplo, presenta a Dios como un Señor trascendental, tiende a degenerar en esta dirección. Y si bien nunca he dejado de ponderar el concepto de trascendencia como un modo adecuado de describir lo religioso, frente a la tendencia a concebir a Dios de manera racional e inmanente, es necesario que seamos conscientes también de los peligros que una exageración en esta línea de pensamiento comporta.

Que la religión deba ser cultural no significa –debemos ser cuidadosos en este punto– que religión y cultura sean lo mismo. Yo no entiendo la religión de modo racional e inmanente. Más bien habría que decir que la religión es inmanente-trascendente y trascendente-inmanente. La religión tiene su lugar en la identidad contradictoria de lo inmanente y lo trascendente. La religión ha sido concebida tradicionalmente mediante los términos de la lógica del sujeto o de la lógica de los opuestos. Pero es imposible concebirla correctamente de este modo. Lo más que puede llegar a decirse, cuando se utilizan lógicas de este tipo, es que la religión pertenece al terreno de lo «místico». Y es de aquí, de este modo abstracto de concebir la religión, de donde surgen prácticamente todos los malentendidos y confusiones en torno al fenómeno religioso. Sólo dialécticamente, sólo mediante una lógica que permita pensar el mundo histórico como autoformante, puede hablarse apropiadamente de religión. Y ni siquiera Hegel llegó a ese punto.

Considerar la religión en términos exclusivamente racionales y como algo inmanente al mundo del hombre, equivale a negar la religión. Y en esta negación el mundo se pierde a sí mismo; a la vez que en ella se pierde también el hombre y niega su auténtico yo. Ya que, como hemos indicado antes, la existencia del hombre es esencialmente autocontradictoria. Es por esto necesario afirmar el carácter cul-

tural de la religión, a la vez que el carácter religioso de la cultura. Detrás de la auténtica cultura es posible percibir al *Deus absconditus*. Cuando, por el contrario, el hombre afirma lo humano en oposición a lo religioso y de un modo exclusivamente secular, el mundo se niega sí mismo y el hombre se pierde. Y tal ha sido la dirección tomada por la cultura europea desde el Renacimiento y la causa de la decadencia de la cultura occidental en general. Cada vez que el hombre niega a Dios se vuelve ilimitadamente individualista y sólo es capaz de pensar en sí. Y el egoísmo únicamente engendra juego o guerra, pero jamás cultura. Por eso una cultura secularizada no es auténtica cultura.

En los últimos tiempos, algunos autores, decepcionados por la dirección tomada por la cultura Europea, han proclamado la necesidad de una vuelta a la Edad Media (Christopher Dawson es un ejemplo). Sin embargo, y aunque algunos prefieran sostener que la historia gira en círculos, lo cierto es que lo sucedido jamás se repite. La historia es una constante creación. La cultura moderna nació de la cultura medieval mediante un proceso de necesidad histórica. Y por eso ni es posible volver a la Edad Media, ni podría la Edad Media, en ningún caso, eximirnos de la Edad Moderna. Lo que se necesita, más bien, es el surgimiento de una nueva cultura y de un nuevo ser humano.

El cristianismo, auténtico núcleo de autoconciencia de la época medieval, es una religión objetivamente trascendental. Una religión que proclama a Dios en tanto que «Soberano o Señor Trascendental». Por eso no le costó demasiado trabajo fusionarse con las instituciones del mundo. El sucesor de Pedro fue también sucesor del César. Una religión como esta debe negarse a sí misma. Porque hay que devolver al César lo que pertenece al César. La religión no puede permanecer escondida tras la espada del César. Por necesidad histórica también este mundo debe pasar de lo formado a lo

formante. Según Paul Tillich, el protestantismo considera la naturaleza como el lugar de la decisión. Nosotros debemos avanzar siempre en esta dirección en la que, mediante la autonegación, se accede a la contemplación divina. Pero si nos quedamos sólo en lo inmanente, y tal como hemos indicado antes, el mundo se pierde y el hombre se niega a sí mismo. Por eso es necesario un constante esfuerzo para pasar de lo inmanente a lo trascendente. La inmanencia trascendente es, pues, el camino hacia una nueva cultura.

En este sentido me ha impresionado siempre el relato dramático de Iván Karamazov. Movido a compasión por el género humano que ruega: «Oh Dios, muéstranos tu rostro», Cristo viene nuevamente al mundo. El lugar es Sevilla, España. El tiempo, el siglo XV, en el que diariamente los hombres son condenados a la hoguera «en el nombre de Dios». Es el tiempo del horror de la Inquisición. El Gran Inquisidor, enfurecido por la actividad de Cristo y sus milagros, ordena que lo detengan y encarcelen. Y entonces tiene lugar el siguiente interrogatorio:

> ¿Por qué razón has venido otra vez? Esta vez no tienes nada que decir. La libertad del género humano era lo primordial para ti quince siglos atrás. ¿No repetías: «Deseo haceros libres»? Pues mira en lo que ha venido a parar tu proclama. Nosotros hemos completado tu obra. La gente nunca estuvo más convencida de su libertad que ahora. Y sin embargo, ¿qué es lo que hacen? Ponen su libertad a nuestros pies. Voluntariamente sacrifican su libertad en nuestro nombre. Y esto lo hemos logrado nosotros. No es como tú soñaste; la libertad con la que soñaste no existe.

En suma, el Gran Inquisidor sostiene que han logrado por fin hacer felices a los hombres convenciéndolos de que se priven de su libertad. Hay pocas cosas más insoportables para el ser humano que la libertad. Insistiendo, en cambio, en que el hombre no vive sólo de pan, Cristo cerró a los

hombres el único camino hacia la felicidad. Pero afortunadamente, al partir de este mundo, el Salvador confió la continuación de su obra al Sumo Pontífice. Y sería ridículo que ahora intente privarlo de ese derecho. «¿Por qué has venido a molestarnos? Mañana perecerás en la hoguera».

Frente a esta acusación, Cristo no pronuncia una sola palabra. Es una sombra. Al día siguiente, al ser liberado, se acerca en silencio y besa al Inquisidor. El anciano se queda estupefacto.

Este Cristo, callado desde el comienzo hasta el final como una sombra, es para mí un Cristo inmanente-trascendente. Por supuesto que ni los cristianos ni el mismo Dostoyevski lo llamarían así. Esta es mi interpretación personal. Mas un cristianismo nuevo quizás sea posible a partir del Cristo inmanente-trascendente. Un retorno a la Edad Media es un anacronismo. Pero, mediante la «aceptación sin esfuerzo de la gratuidad de Amida» de la que hablaba Shinran, quizás podamos contemplar a Dios allí donde Él está ausente. Quizás el budismo tenga más de una cosa que enseñarnos a la hora de construir una nueva era. Mas el budismo, tal como lo hemos conocido hasta ahora, no es sino una reliquia del pasado. Aun las llamadas religiones universales, en cuanto productos históricos, llevan en sí los rasgos del pueblo y el tiempo que las engendró. Y aunque todas participen de la esencia de la religión, ninguna ha agotado esa esencia. Pienso que la religión del futuro se encuentra más en la línea de la inmanencia trascendente que en la línea de la trascendencia inmanente[6].

He hablado a menudo de la relación entre las naciones y la religión. Cada nación es un mundo que incluye en sí la

6. Por esta razón simpatizo con la visión de Berdyaev en *El sentido de la historia*, aunque su filosofía no vaya más allá del misticismo de Boehme. La nueva era deberá ser, sobre todo, una era científica. El pensamiento de Paul Tillich en *Kairos y Logos* tiene también muchos puntos en común con mi epistemología; sin embargo, su lógica no es demasiado clara.

autoexpresión del absoluto. Por lo tanto, creo que cuando una determinada comunidad etnológica engendra en sí la autoexpresión del mundo –es decir, cuando se vuelve racional– se transforma en una nación. Este es el prerrequisito para que exista una nación. La nación constituye un ente religioso en todos los sentidos. El proceso de autoformación del mundo de la historia, que es un proceso religioso, es también fundamentalmente nacional. El mundo de la historia se expresa en la forma de la nación. Lo cual no significa, sin embargo, que la nación *es* el absoluto. Si bien la nación constituye el fundamento de la ética, no constituye el fundamento de la religión. Por ser la nación un modo de autoexpresión del absoluto, nuestras acciones éticas deben tener también un carácter nacional. Pero la nación no salvará nuestras almas. Toda auténtica nación es fundamentalmente religiosa. Por otro lado, una persona religiosa debe, mediante su comportamiento, participar del proceso de formación histórica, o lo que es lo mismo, formar parte de un determinado pueblo.

Y, sin embargo, ambos polos –nación y religión– deben ser distinguidos con nitidez. No hacerlo sería volver a la Edad Media, cuando la fusión desfavorecía el desarrollo de ambos. En el caso del cristianismo es relativamente fácil imaginar una unión entre nación y religión. El budismo, en cambio, ha sido frecuentemente denominado «religión apolítica».

Para terminar, quisiera citar el comentario de Daisetsu Suzuki al *Sutra Sukhavati-vyuha*, que dice:

> Los cuatro grupos congregados en la tierra pudieron ver instantáneamente lo que había al otro lado. Y aquellos que estaban en la Tierra Pura vieron esta tierra del mismo modo que los de esta tierra los veían a ellos.

Suzuki piensa que así como la muchedumbre que venera a Buda como el centro de su vida religiosa en este mundo

contempla la Tierra Pura, aquellos que están ya en la Tierra Pura contemplan la muchedumbre congregada en este mundo. Este mundo corrupto refleja la Tierra Pura y la Tierra Pura refleja este mundo corrupto. Son como dos espejos. Es así, por otra parte, como yo concibo la nación. La nación no debería ser otra cosa que un reflejo en este mundo de la Tierra Pura.

COMENTARIO A LA FILOSOFÍA DE KITARÔ NISHIDA

POR EL VACIARSE A LA FE

Juan Masiá Clavel

En Kitarô Nishida (1868-1945) tenemos representada emblemáticamente la filosofía japonesa de la primera mitad del siglo XX. Nishida vive y piensa en la encrucijada: entre Oriente y Occidente, entre filosofía y religión, entre budismo y cristianismo, entre Zen y Amidismo. Hizo un esfuerzo notable por articular filosóficamente una experiencia religiosa que, aun caracterizada por influjos budistas a la vez que abierta a la recepción de lo cristiano, no es la de un pensador confesional de ninguna de estas tradiciones. No es un monje budista que filosofe, pero tampoco un teólogo cristiano que trate de integrar fe y culturas. Tampoco es su caso como el de Seiichi Hatano (1877-1950), un japonés bautizado cristiano que trataba de integrar en su vida y obra ambos mundos, oriental y occidental. Nishida es un filósofo de la religión, más exactamente, de la religiosidad, por lo que suscita un interés particular.

En el presente comentario nos concentraremos en los escritos aquí traducidos y en su visión filosófica de la religión en los últimos años de su vida. El tercero de los ensayos que hemos presentado fue escrito poco antes de su muerte, y puede considerarse como una especie de testamento filosófico, culmen de su obra, especialmente por lo que se refiere a su noción de lo absoluto y a su «lógica de la identidad contradictoria».

Nishida fue un buen conocedor de la tradición oriental, pero también había estudiado la filosofía occidental y estaba familiarizado con la obra de autores como Kant, Hegel, Bergson o William James. Ni renuncia a la lógica occidental por completo, ni se resigna a pensar únicamente con ella. Lucha consigo mismo buscando otra lógica, a la que llama paradójicamente, en el segundo ensayo de esta colección, lógica de contradiccio-

nes. Si le preguntan cómo entiende al Absoluto, inmanente o trascendente, piensa que la pregunta está mal formulada. Afirma así: «Creo que la religión del futuro irá en la dirección de lo inmanentemente trascendente».

Nacido en 1870, dos años después del comienzo de la Restauración de Meiji, cuando Japón se abre al ámbito internacional, Nishida cursó su carrera universitaria en la Universidad imperial de Tokyo y comenzó su actividad como profesor de un instituto de enseñanza secundaria, para pasar después a la Universidad de Kyoto. Con él se inicia la escuela filosófica de Kyoto. Su obra más conocida es el *Ensayo sobre el Bien*, cuya traducción directa del japonés, a cargo de A. Mataix y J. de Vera, se publicó por primera vez en 1964, en la editorial Revista de Occidente. Encontramos en ella una de sus nociones más típicas: la «experiencia pura», con la que intenta adentrarse en el mundo de la unidad vivida, anterior a todas las dualidades. Este pensador japonés va en busca de la clave de unidad del mundo y del interior de cada persona. Percibe íntimamente unidas las experiencias de bien, belleza y religiosidad.

Nishida había practicado el Zen en su juventud. Sobre ese telón de fondo, sintonizó con el sentido hegeliano de la totalidad, la intuición de Bergson y el flujo de la conciencia de William James. Anclado en la tradición japonesa, tenía mucha sensibilidad para la naturaleza; una especie de vivencia metafísica difusa le hacía muy sensible a la unidad del cosmos y a vivir en sintonía con la corriente de la vida, que se manifiesta a través de todo.

En 1900, a sus treinta años, escribió el segundo ensayo que hemos incluido en este libro. Se trata de un texto sobre la belleza, en el que relaciona el placer estético con el «salir de sí» religioso de que se habla en el Zen. Es muy representativo suyo y nos sirve como breve y asequible presentación de su pensamiento. Luego, a medida que avanza su obra, se sirve de nociones como la «Nada absoluta» y el «lugar de la Nada» para referirse a la unidad última de todo, a la que apuntan el arte, la moral y la religión. En estos tres campos, la autenticidad se atestigua, según Nishida, al salir de sí mismo, negarse y vaciarse. La filosofía es, para él, inseparable de la ascesis y el camino espiritual.

Piensa que la filosofía es «negarse a sí mismo y aprender a olvidarse de sí».

A Nishida le cuesta filosofar desde un yo aislado que se limite a decir: «Yo pienso». Su conciencia de sí le lleva a captarse arraigado en lo absoluto que lo desborda y envuelve. Descubre una fuerza unificadora en el fondo del cosmos y de la persona. «El yo y el universo –asegura– tienen un mismo fundamento».

No asciende Nishida hacia la trascendencia como quien sube a una montaña; más bien se sumerge en el mar de su interioridad para descubrir ahí lo absoluto que la envuelve. Como formula otro filósofo japonés, Y. Yuasa (1925-2005), no es el de Nishida «un yo que se afirma y se lanza hacia fuera, sino que se niega y se sumerge para descubrir en su fondo un yo más grande; trasciende hacia dentro, más que hacia arriba o hacia fuera». Negándose a sí mismo y saliendo de sí, se sitúa en lo que él llama el «lugar de la Nada» y deja que se le manifieste la realidad tal cual es. No es un sujeto que avance para tragarse a un objeto, sino que da un paso atrás y se queda en actitud receptiva a la espera de que la realidad se deje ver tal cual es.

Explica Nishida su noción de «experiencia pura» comparándola con la de extasiarse escuchando una sinfonía, cuando se diluyen las distinciones de sujeto y objeto. Reconoce dos maneras de ver los objetos: de frente y por detrás, es decir, desde lo que podríamos llamar el telón de fondo o *background* de la vida. Esta última es como verlos desde detrás de mí y desde detrás de ellos, es decir, desde lo absoluto que lo envuelve todo. Esta es una de las ideas centrales en su obra. Es, dice, como si pasáramos de ver el fondo del estanque desde la superficie a ver la superficie desde el fondo. Y se refiere a ese fondo en términos de presente eterno, vida eterna, corriente ilimitada de la vida, Nada absoluta o Dios.

Muy significativo es el citado ensayo de 1931 sobre Goethe. Sostiene que hay dos modos de filosofar en Occidente: uno más orientado al pasado, con énfasis en la razón y en la causalidad; otro, más orientado al futuro, con énfasis en la voluntad y en la finalidad. Frente a ambos, él descubre en la tradición oriental un tercer modo de filosofar: centrarse en el pre-

sente, la intuición y el sentimiento. La filosofía oriental se caracterizaría por una eternidad en el presente, así como por un descubrimiento de la unidad y la totalidad por vía de intuición y sentimiento.

No quería este filósofo japonés condescender con la facilidad de la divulgación, ni restar hondura a sus reflexiones sobre la religiosidad. Pero, al mismo tiempo, evitaba que, bajo adjetivos como «esotérico» o «místico», se alejase lo religioso de lo cotidiano. Insistía en que lo más profundo y lo más cercano y cotidiano van a una.

En su *Ensayo sobre el Bien*, había escrito:

> La exigencia religiosa es la más profunda del corazón humano. Todas nuestras exigencias corporales y espirituales no son más que una parte de las exigencias del yo; sólo la religión es la solución total del yo.

En la historia de las religiones, tanto a nivel primitivo como en épocas de mayor madurez y complejidad de expresión, la religiosidad aparece como dimensión inseparable de la vida humana.

«Cuando la inteligencia se encontraba en un estadio previo de desarrollo, el ser humano era religioso; y cuando llega el cenit de la ciencia y la moralidad, nos encontramos de nuevo dentro de la religión. Eso equivale a preguntar por qué es necesario vivir. La religión no existe, para Nishida, independientemente de la vida del yo. Sus exigencias son las mismas de la vida. Cuando no se plantea de ese modo, es señal de que falta la tensión de vivir. Quien viva y piense con autenticidad, sentirá la urgencia de ardientes exigencias religiosas».

En la «experiencia pura», anterior a todas las dualidades de sujetos y objetos, nos ponemos en contacto con la «realidad tal cual». Ahí es donde nos abrimos a esa dimensión de la vida humana que es la religiosidad. Pero Nishida insiste en que está hablando como filósofo. Además, no quiere que se considere esto como algo extraordinario y excepcional. Rechaza el calificativo de «místico». Tampoco quiere que se confunda la «experiencia pura» con «mi experiencia». Han de desaparecer el «mi» y el «yo», para que se dé la experiencia de dejarse estar viviendo en

el seno de la realidad, más allá y más acá de todas las dualidades y oposiciones.

«En el conocimiento y la voluntad buscamos la unidad de la conciencia y la fusión del sujeto y el objeto. Pero esto no pasa de ser un aspecto de la unidad. La religión busca la unidad más profunda en el fondo de estas unidades parciales. Es decir, busca la unidad que existió antes que se separaran el entendimiento y la voluntad. Puede decirse que todas nuestras exigencias nacieron por desmembramiento de la exigencia religiosa, y que el resultado de su desarrollo es volverse a incorporar a ella».

Según Nishida, para tocar ese fondo no hacen falta experiencias muy extraordinarias. Tampoco se trata de encerrarse dentro de sí mismo a practicar la introspección. Hay que librarse tanto del encerramiento en el interior del sujeto como del afán dominador de manipular al objeto. Hay que llegar a encontrar, a través del cuerpo y de la cotidianidad, el «lugar de la Nada absoluta». También dice: «En la experiencia religiosa penetramos en ese lugar a través de lo hondo de nuestra experiencia cotidiana».

No es de extrañar que el lector occidental, al tropezar con citas como esta, piense en los místicos. Pero Nishida lleva cuidado de no oponer una mística a una lógica o a una praxis. Él trata de referirse a un fondo de receptividad y pasividad por debajo de la acción en la vida cotidiana, sustentándola y dándole profundidad y densidad. A pesar de su insistencia en pensar y hablar desde un punto de vista filosófico, Nishida no tiene reparo en recurrir a textos religiosos, tanto budistas como cristianos. En los escritos de sus últimos años cita con toda libertad fuentes budistas y cristianas en sus reflexiones de filosofía de la religión, como podemos comprobar en el tercer ensayo de la presente antología.

Nishida solía citar el pensamiento de Nicolás de Cusa: en el centro del círculo infinito de Dios, sin circunferencia, cada punto es centro de un radio infinito. Ahondar en el interior de la persona es abrirse a lo absoluto; profundizar en la inmanencia es descubrir la trascendencia. «En el mismo momento en que cobramos conciencia de nosotros mismos –dice– nos trascendemos a nosotros mismos».

Frente a la trascendencia «hacia fuera», que peregrina en busca de lo absoluto, es característica del budismo, según él, la trascendencia «hacia dentro», en la que uno se deja «envolver por lo absoluto». «La historia del budismo refleja una experiencia de trascendencia que es el reverso de la israelita. El budismo ha encontrado al absoluto trascendiendo el yo hacia dentro en la dirección de la absoluta subjetividad».

Esto no lo pueden comprender bien las filosofías que se encierran en el sujeto individual, ni las que se quedan en el mundo de los objetos. Prevé Nishida que lo malentenderán: «Tenderán a interpretar mi pensamiento como si hablase de perder la individualidad sumergiéndose en lo absoluto». Se adelanta a aclarar el malentendido diciendo: «El que el yo se trascienda, sumergiéndose en la profundidad inmanente a él, no significa que se pierda a sí mismo; más bien hay que decir que el yo se hace auténticamente individuo, se hace un yo real». Para una concepción como esta, perderse es encontrarse. Cuanto más salimos de un yo atado por condicionamientos de fuera o por racionalizaciones de dentro, más nos acercamos a un yo auténtico, «libre en sentido religioso».

Nishida lo ha expresado con una comparación muy concreta: «Como el color aparece al ojo como color y el sonido al oído como sonido, Dios aparece al sujeto religioso como un acontecimiento de su propia alma. No se trata de que Dios sea o no concebible en términos puramente intelectuales, ya que lo que puede ser concebido o no concebido así no es Dios. Sin embargo, no se puede decir por ello que Dios se reduzca a una mera experiencia subjetiva».

De esta manera de captar lo absoluto proviene el énfasis puesto por Nishida en la inmanencia de la trascendencia. Se trata de lo que la tradición budista expresa, según Nishida, con la paradoja de decir al mismo tiempo «es» y «no es». Familiarizado con el budismo Zen, cita estos famosos versos del poeta Myocho:

> Buda y yo:
> Separados en el tiempo por distancias billonarias
> y unidos a la vez en cada instante,
> viéndonos cara a cara todo el día.

Los comenta con estas palabras el filósofo japonés de la religión: «Un Dios meramente trascendente y autosuficiente no sería el verdadero Dios. Dios tiene siempre, en palabra de san Pablo, que vaciarse a sí mismo. La paradoja de Dios es que sea trascendente e inmanente al mismo tiempo. Así es el verdadero absoluto».

Resalta la significación de estos textos, que hemos leído en el tercer ensayo, por tratarse de la etapa final de su pensamiento. Filósofos y teólogos occidentales tal vez se quedarán perplejos ante frases como las anteriores. Ya preveía Nishida que unos le llamarían panteísta y otros monista. Se adelanta a decir: «Mi pensamiento no es panteísta. Estoy intentando articular el hecho absolutamente paradójico de Dios como identidad de la absoluta contradicción. Mantengo que las escuelas de pensamiento conocidas con el nombre de *Prajna-paramita* (*Sabiduría Perfecta*) son las que han llevado la paradoja de Dios hasta su última conclusión. No es panteísta, como creerían algunos occidentales, la dialéctica absoluta del budismo Mahayana».

Esta filosofía de la religión se presta al encuentro, en la encrucijada, entre el Dios cristiano y la Nada o el Vacío budista. Tanto el cristiano como el budista tendrían que reconocer que «Dios» o la «Nada o Vacío» (así, entre comillas, es decir, allí donde fueran auténticos), tendrían que estar más allá del Dios cristiano y más allá de la Nada o el Vacío budista. Y para no caer de nuevo en el inclusivismo, reprochado a la teoría del «cristiano anónimo», habría que borrar las palabras del interior de las comillas y dejar unas interrogaciones con puntos suspensivos: «¿...?». Convirtiendo después esa interrogación muda en sujeto de la frase, diríamos así: «¿...? está más allá del Dios cristiano y la Nada o el Vacío budista». O simplemente: «X está más allá». Si esta frase tan inusitada brotase como consecuencia de un encuentro auténtico entre budistas y cristianos, ambos se encontrarían a sí mismos al encontrarse mutuamente, y se encaminarían al encuentro de... «X». Dicho más exactamente, se dejarían encontrar por «X», cayendo en la cuenta de que estaban, vivían y respiraban en «X»...

También al confrontar los temas éticos, el mal y el bien, la obligación y la felicidad, resuenan en Nishida ecos de tradición

budista. Pero también tiene muy en cuenta la tradición cristiana acerca del amor. En toda religiosidad auténtica el absoluto tiene que ser, dice Nishida, amor: «Un Dios que fuera tan sólo trascendente no sería el verdadero Dios. Dios debe ser un Dios de amor. Precisamente del hecho de que nos envuelva en su abrazo el amor absoluto de Dios resulta el brotar nuestra vida moral desde lo profundo de nuestro espíritu. En toda moral auténtica que no degenere en legalismo, el amor del absoluto ha de estar en la base de la obligación moral».

Lo cristiano genuino conectaría con lo budista en una ética religiosa más centrada en el amor que en la obligación. Pero Nishida no era amigo de síntesis demasiado fáciles. No deja de mirar cara a cara las contradicciones. En el caso de la moral, no quiere rehuir el problema de la inseparable presencia de bien y mal juntos en el interior de la persona, y transporta esta tensión hasta el mismo Dios: «Aquí tenemos de nuevo –dice– la paradoja de Dios. Dios está oculto incluso dentro del corazón de la persona absolutamente mala. Un Dios que tan sólo juzgue del bien y del mal tampoco es el verdadero Absoluto».

Ante afirmaciones como la anterior se comprende que Nishida manifestase sus reservas frente a concepciones religiosas que se centran demasiado en el deber ser, el legalismo o el perfeccionismo: «La actitud religiosa no emerge desde el sentido de impotencia del yo con relación al bien moral objetivamente buscado, mientras permanezcan en el fondo vestigios de confianza en sí mismo y en la propia capacidad moral. Igualmente, el sentimiento de arrepentimiento en sentido moral debe distinguirse de la auténtica conversión religiosa. En esta, cuando es auténtica, el yo debe ser arrojado y abandonado por completo».

De este modo pretendía Nishida distinguir entre un mero sentimiento moral con relación a un ideal o norma y el giro de ciento ochenta grados que supone el salir de sí para dejarse agraciar por «un Dios que –como él dice– es Padre o un Buda que es Madre». La conversión no consiste en arrepentirse de haber hecho algo malo, sino en percibir y asumir la contradicción en el seno de la propia existencia y dejarse salvar desde lo absoluto que acoge incondicionalmente. «¿Por qué –se pregunta– es el yo esencialmente religioso, y por qué es en proporción a lo

profundo de la reflexión sobre sí mismo como aparece la conciencia religiosa? Porque el yo tiene una existencia contradictoria». Está resonando aquí indudablemente el estilo del budismo de Shinran, con su espiritualidad de la confianza absoluta en el Buda Amida. Y coexiste ese estilo con el espíritu del Zen y la simpatía para con el cristianismo.

Aunque el Zen y el Amidismo presentan muchos contrastes entre sí, Nishida percibe lo que tienen en común ambas corrientes budistas. Y cuando habla del fondo de pasividad y receptividad que sustenta la acción en la vida cotidiana, alude a la intuición de Shinran de que salvarse es dejarse salvar.

Esta intuición de Shinran, dice Nishida, no ha sido comprendida bien, ni siquiera en el mismo Japón. «Ha sido interpretada como una absoluta pasividad con relación al Buda Amida, o como una sapiencia mística indiscriminada e irracional. Mi punto de vista es que, por el contrario, una genuina pasividad absoluta engendra un auténtico dinamismo absoluto».

También lo esencial del Zen tiene que ver con esa receptividad, no sólo al sentarse a meditar, sino en el seno de la vida diaria. «Lo que se ha llamado misticismo en la filosofía occidental desde Plotino es algo muy semejante al Zen, pero no parece que esencialmente este misticismo occidental haya superado la lógica. El Uno de Plotino se sitúa en el polo opuesto de la experiencia de la Nada en el Zen. El neoplatonismo no llegó a una celebración de lo prosaico y cotidiano como la que se da en la tradición del Zen».

Tomando de Dogen la comparación marítima, de tanta raigambre budista, podríamos usar la imagen de «bucear en el sujeto y en el mundo hasta llegar al fondo de ese mar», que es el «lugar de la Nada absoluta». Pero no nos olvidemos de precisar: no se trata de bucear en la introspección o encerrarse dentro de uno mismo, sino de dejar que las demás cosas y el propio yo se dejen ver, en medio de lo cotidiano, tal cual son.

Ni se pierde el cuerpo al sumergirse en el mundo, ni se pierde el sujeto al descender a las raíces de sí mismo. Y si llegan a perderse, es para encontrarse. El encuentro se da allí donde «la intuición se hace activa y la acción se hace receptiva», allí donde el sujeto deja de percibirse como opuesto a los objetos y el

cuerpo deja de ser inerte y pasa a ser sujeto. Cuerpo y mente trocan, por así decir, los papeles; la mente se incorpora al mundo y el cuerpo se hace conciencia. Se percibe entonces la unidad honda de todo.

Es sintomático que, al tratar estos temas en los escritos de sus últimos días, Nishida cite el «vivir en Cristo» de san Pablo junto a la «compasión universal» del Amidismo de Shinran. Persiste, sin embargo, hasta el final en su sospecha frente a lo «místico», por los malentendidos que conlleva. Dice que quien se abre a ese panorama trascendente a través de la propia conciencia, se abre a la religiosidad.

Pero lo religioso no es algo sobreañadido a las otras dimensiones de la vida. Se trata del aspecto de profundidad de todas sus dimensiones. Para abrirse a ello se hace precisa una conversión, no meramente en un sentido moral, sino como retorno a «lo absoluto descubierto en lo ordinario y cotidiano».

Teresa de Jesús habría dicho: «Dios entre los pucheros». Así precisamente lo entendió el Zen, dice Nishida, citándolo junto al Amidismo. En el Zen se celebra la presencia de lo absoluto en la cotidianidad del comer, dormir, vestirse o cansarse, ya que «dondequiera que estemos, somos expresión de lo absoluto».

Nishida no veía oposición entre la afirmación de la autonomía de la persona y, al mismo tiempo, admitir en el fondo de ésta una relación de dependencia radical. «No puede haber –dice– una religión de la pura autonomía del sujeto. Hasta los mismos budistas han confundido este punto. Aunque se propongan los conceptos de autonomía y dependencia como características respectivas del Zen y del Amidismo, ambas formas del budismo Mahayana coinciden básicamente. «En cualquier religión auténtica el esfuerzo por salir de sí es imprescindible».

En vez de oponer Amidismo y Zen, Nishida destaca lo que tienen en común y critica la deformación del Amidismo que supone el entenderlo como exclusivamente dependencia fiducial. También critica la deformación que supone entender el Zen como si fuera un mero esfuerzo egocéntrico por obtener la iluminación.

Al negarse a sí mismo y sumergirse en la realidad, se abre la persona a la perspectiva de una nueva y más profunda reali-

dad y de un yo más auténtico: se conjugan autonomía y dependencia. «Invocar el nombre de Buda –dice Nishida recogiendo ecos del Amidismo– equivale a responder a la voz de lo absoluto», que nos llama desde dentro de nosotros y desde dentro de todo.

Nishida capta lo más hondo de la actividad humana y, por tanto, también de la religiosidad como receptividad radical. «Buda nos trasciende y a la vez nos envuelve abrazándonos». Esto se expresa admirablemente en las palabras de Shinran: «Mi invocación al Buda Amida forma parte del plan del mismo Buda Amida».

La verdad que libera, de que habla el evangelio según san Juan (8, 32) y el amor de un Padre que envía el sol sobre buenos y malos, como dice el evangelio según san Mateo (5, 45) son comparables con temas budistas fundamentales: la lucidez y la compasión, la sabiduría desengañada y el amor misericordioso. La iluminación es receptividad radical para dejarse iluminar por la verdad que libera. La compasión no es un mero sentimiento paternalista, sino lo más radical de la sin-tonía o sim-patía griega, del com-padecer latino o del amor cristiano.

Nishida era buen conocedor del cristianismo, aunque obviamente estaba más familiarizado con la tradición budista. Trata de articular ambas como filósofo. Vio la coincidencia entre la confianza absoluta del Amidismo, el desprendimiento del Zen y el tema evangélico de perderse para encontrarse.

Apoyarse en sí mismo, sin salir de sí, es incompatible, a juicio de Nishida, con una auténtica religiosidad. Él piensa que aquellos budistas que oponen la autonomía (*jiriki*: por propias fuerzas) del Zen a la dependencia (*tariki*: ser salvado por la fuerza de otro) no han llegado a captar lo fundamental que hay en la base de ambas. Eso tan fundamental coincide para él con el cristianismo: una dependencia radical que no niega la autonomía con tal que ésta no sea autosuficiente. «En cualquier religión, el esfuerzo por negarse a sí mismo es necesario». Pero lleva mucho cuidado Nishida de que ese esfuerzo no sea el de ir recorriendo un camino por las propias fuerzas, desde un yo menos perfecto hasta un ideal lejano de perfección. Ese sería un camino moral, por oposición a lo que él cree que debe ser

un camino religioso. Este último parte de la lucidez acerca de la propia contradicción y vive en la receptividad radical de dejarse amar y salvar.

Los discípulos de Nishida en la escuela de Kyoto han continuado y profundizado estas reflexiones. Entre los que han dialogado con pensadores occidentales sobre estos temas, son conocidos los nombres de Nishitani, Suzuki y Abe. Este último es uno de los principales interlocutores en el diálogo cristiano-budista.

M. Abe ha comparado el Dios cristiano con la noción budista de Vacío o de Nada absoluta. Abe se distancia de las interpretaciones habituales, tanto de los que aseguran que el Dios cristiano nada tiene que ver con el Vacío o la Nada absoluta budista como de los que sostienen que coinciden. Opina Abe que ambas nociones han de ser afirmadas, negadas y superadas en un más allá de ambas. Compara lo absoluto del Dios cristiano con un círculo infinito y lo absoluto de la Nada o el Vacío budista con una esfera infinita. Le inspiran estas comparaciones el Cusano y Nishida.

Recogiendo del Nuevo Testamento la idea de un Dios-amor (1 Juan 4, 8) y del vaciamiento o *kénosis* de Cristo según Pablo (Filipenses 2, 5-11), encuentra el punto de contacto entre budismo y cristianismo. La noción de Nada absoluta le parece más apropiada para el Dios cristiano que la de Ser supremo. Pero, al mismo tiempo, percibe sutiles diferencias entre el vacío budista y el Dios cristiano. Reconoce que es muy característico del cristianismo el dirigirse a Dios como a un Tú. Pero cuando me dirijo a Dios, es Dios mismo quien desde dentro de mí se dirige a Dios. Es, dice, Dios como sujeto y como predicado, y ambos me remiten a la Nada absoluta.

Propone, a partir de esas reflexiones, que tanto el «círculo infinito» como la «esfera infinita» se nieguen a sí mismos para converger, negándose y superándose, en la Nada absoluta. Así el diálogo entre cristianismo y budismo irá «más allá del diálogo»; incluirá una mutua corrección y complementariedad.

¿Es cierto, como se ha repetido tantas veces, que el budismo es una religión sin Dios o que ni siquiera es una religión? ¿Es cierto que, en el extremo opuesto, la tradición judeocris-

tiana ha sido infiel a la recomendación bíblica de evitar el antropomorfismo y rechazar todos los ídolos?

«Si te encuentras con el Buda, mátalo», suelen decir los maestros del Zen. Quizás san Juan de la Cruz habría entendido la frase budista. A muchos les escandalizará. Les parecerá que tal radicalidad conlleva la pérdida de la fe en un Dios personal. Otros facilitarán demasiado la concordia, equiparándolo a una teología negativa. La reacción del budista no se hará esperar y protestarán, como cuenta H. Küng: «Nosotros no hablamos de Dios», le decían.

Pero tanto esa reacción como el equívoco que la provoca pueden estar dando golpes en el aire. ¿Estamos ante una negación de Dios o ante un rechazo de cualquier resquicio de idolatría y antropomorfismo? «No inclinado a reverenciar o adorar lo Absoluto, el budista tiende, por contraste, a atribuir un carácter cuasi-personal a todo lo que no es el Absoluto», dice el teólogo de Sri Lanka A. Pieris.

Según Abe, hay dos maneras de concebir lo absoluto, que podrían considerarse como dos clases de Nada absoluta diferentes: la noción cristiana de Dios y la noción budista de *Sunyata* o Vacío. Siguiendo a Nishida, compara la primera a un círculo infinitamente extenso y la segunda a una esfera infinitamente voluminosa.

Le llama la atención la noción paulina del autovaciamiento del Hijo de Dios (*kénosis*) y ve ese despojarse como algo más que un mero atributo: algo fundamental para la naturaleza de un Dios-Amor que se vacía de sí y sacrifica su misma divinidad. «La noción de un Dios *kenótico* –dice– abre un campo común a cristianismo y budismo mediante la superación del carácter monoteístico del cristianismo y mediante un compartir con el budismo la realización de la Nada absoluta como lo esencial de la realidad última».

En la comparación del Absoluto cristiano (Dios-Nada) con un círculo infinito, en el que cada punto puede ser centro, cada punto de la circunferencia indicaría, según Abe, un yo humano.

Por contraste con este círculo infinito, en el que aún queda la espacialidad bidimensional, la comparación del Absoluto budista (Vacío-Nada) con una esfera infinita abre, por la tridi-

mensionalidad, hacia todas direcciones. Ni teocentrismo, ni egocentrismo, ni cosmocentrismo, sino vacío de todo centro. Cada punto puede ser, a la vez, centro y circunferencia en el mismo momento. No se da una irreversibilidad entre el centro y la circunferencia.

De aquí saca Abe las cinco conclusiones siguientes:

a) El «Dios-círculo» debe transformarse en el Vacío-esfera» y dejarse romper.

b) El «Vacío-esfera» debe transformarse en el «Dios-círculo» y dejarse personalizar.

c) La esfera puede abrazar al círculo, pero no al revés; el Vacío debe vaciarse para dejarse personalizar.

d) El círculo no abraza a la esfera, ni Dios al vacío. Hay que superar la irreversibilidad entre Dios y yo. La creencia en un Dios absoluto debe superar algo demoniaco que se cuela subrepticiamente dentro de ella.

e) También la realización del *sunyata* o Vacío debe superar algo demoniaco que se desliza dentro de ella; ha de dejar sitio para la alteridad.

En resumen, dice, «hace falta autonegación para dejarse transformar por lo otro y llegar al más profundo fondo común de ambos: la realización de la Nada absoluta que no es ni Dios ni el Vacío, sino que se alcanza superando la identidad de lo divino y lo demoniaco».

Perplejos, a la vez que seducidos, ante estas reflexiones del filósofo japonés, reconocemos nuestros excesos logocéntricos. En efecto, el pensador occidental ha de renunciar a dos ídolos, sobre todo: la idolatría de la razón argumentativa y la idolatría de la razón clara, unida a la voluntad individualista. Nos aferramos a la primera, en filosofía, por miedo a la presunta irracionalidad (?) del mundo emotivo-imaginativo-narrativo. Nos aferramos a la segunda, en teología, por miedo a los panteísmos. Sin embargo, como consecuencia de ambas idolatrías, quedamos presos en la cárcel que nosotros mismos hemos edificado: la de un pensar racionalista y dualista. Habrá que pasar por una depuración de ambas deformaciones y el vaciarse de los ídolos.

Entendido así, está también más cerca el vacío o la nada budista de la noción de verdad. En diccionarios japoneses encontramos una palabra para traducir «verdad»: se pronuncia *shinri*, compuesta de *shin*, lo auténtico, y *ri*, el logos. Esta es la palabra que se utiliza para traducir la *veritas* de la filosofía occidental. Pero hay otras expresiones de mayor raigambre en la cultura chino-japonesa, para referirse a una verdad menos abstracta. En contextos budistas es más frecuente la expresión *shinjitsu*, en la que *shin* es lo auténtico y *jitsu* el fruto. Efectivamente, la verdad es como el fruto auténtico que se cosecha en un árbol cuyas raíces se asientan en el suelo de la realidad. Usando esta metáfora para establecer un puente con la filosofía occidental, diríamos que la savia que circula por ese árbol es el «ser», dándole vida. Correspondería a lo que en el budismo se denomina con el participio de presente del verbo existir (en sánscrito, *satya*), en el sentido de «estar existiendo».

Se ha podido aplicar, en esta comparación, la metáfora de la savia al verbo ser, porque el *satya* sánscrito, en su versión budista, ha servido de vehículo para la expresión de lo mejor que hay en el fondo de cada cosa y persona, allí donde todo conecta con el *dharma* o secreto último de la realidad. A ello se llega, dirían los budistas, trascendiendo todo dualismo y toda exageración. Por eso, lo que se expresa con el «es» verbal lo han podido expresar los budistas con el «esto» y con el «tal». «Tal cual», en japonés *aru-ga-mama*, es la expresión que refleja la ausencia de todo dualismo y de toda exageración.

Este acercamiento al absoluto contrasta con el modo de pensar excesivamente abstracto o demasiado manipulador. Precisamente estas dos *hybris* o excesos han sido frecuentes en la tradición filosófico-teológica occidental: la *hybris* del pensamiento abstracto, que se evade de sí, del otro y del mundo; y la *hybris* del pensamiento dominador, que se exalta a sí mismo e instrumentaliza al otro y al mundo manipulándolos. ¿No serán ambos excesos la causa de que nos hayan sorprendido sin preparación los retos de la increencia y la injusticia en el mundo secularizado? La renuncia ascética a la racionalización del sujeto y a la manipulación del objeto nos ayudarían a perdernos para encontrarnos. Dios está más allá de lo que creíamos com-

prender como Dios. Buda está más allá de lo que llamábamos Buda. «X», diríamos, está más allá del Ser y la Nada, más allá del Dios cristiano y la Nada budista.

Las concreciones históricas de la religiosidad en las religiones se convierten en obstáculo para vivir el encuentro con lo sagrado en el misterio último. La comparación budista tradicional es elocuente por sí misma: unas tablas a modo de balsa sirven al náufrago para llegar a la playa; pero, una vez en la playa, no camina este llevando la balsa sobre su cabeza, sino que la deja en la orilla y sigue su camino.

Llegados al final de este comentario, parece oportuno hacer unas reflexiones conclusivas sobre Oriente y Occidente.

Ortega y Unamuno hacían pensar a los españoles de su época sobre su identidad cultural. Para el público de lengua castellana resulta de interés la semejanza entre Watsuji y un pensador como Unamuno. Ambos estaban muy preocupados por el problema de la identidad cultural de sus respectivos países.

Y. Yuasa, discípulo de Watsuji, buen conocedor tanto de lo japonés como del pensamiento occidental, afirma que los jóvenes nipones actuales llevan dentro de sí desde pequeños lo japonés y lo no japonés, sin saber ni poder distinguirlo; por eso no es extraño que no sepan quiénes son.

Yuasa ha estudiado con preferencia el tema del sujeto en algunos filósofos japoneses contemporáneos, cotejándolos con el tratamiento del tema de la subjetividad en el pensamiento europeo. En la obra en que resume el fruto de esos estudios, concluye contrastando el sujeto europeo –que se afirma fuertemente a sí mismo y, cuando se abre a lo trascendente, lo hace trascendiendo hacia fuera o hacia arriba–, con otro tipo de sujeto en autores orientales como Watsuji o Nishida: un sujeto que se difumina y trasciende más bien hacia abajo o hacia dentro, de modo más receptivo que activo.

Además de su simpatía por Husserl, sintoniza Yuasa mucho con Jung. Acaba otra obra sobre el cuerpo diciendo que necesitamos una nueva filosofía de los estratos más profundos de la conciencia. No se centrará esta filosofía, dice, en descubrir la base de las certidumbres del sujeto consciente. Buscará más bien el auténtico sentido de la experiencia humana en lo autén-

tico del yo oculto en lo hondo de la conciencia. La tradición de la filosofía oriental, representada por el budismo, nos conduciría, en opinión de Yuasa, hacia ese trascender hacia dentro más que hacia fuera o hacia arriba.

Yuasa percibe un contraste muy fuerte entre el yo claro de los pensadores europeos y el yo difuminado de la tradición oriental subyacente a los filósofos japoneses. Sigue en esto la intuición de su maestro Watsuji. El yo occidental le parece un yo muy claro al hacer proyectos, al realizarlos, al distinguirse de los otros, al expresar y formular lo que piensa, al definir sus propias posturas frente a los demás, al afirmarse a sí mismo. Por otra parte, del lado japonés, encuentra un yo que queda difuminado en el marco del propio cuerpo, del propio grupo de pertenencia, del silencio receptivo, o del perderse en el conjunto del Todo.

La presencia o ausencia del pronombre personal de primera persona parecen caracterizar respectivamente lo europeo y lo oriental, tanto en sus virtudes como en sus defectos. Yuasa subraya esto último apostando por una complementariedad, por ese «mutuo corregirse» a que aludía Husserl. Sin embargo, no quiere ser simplista. Reconoce que ni el yo claro europeo coincide con todo lo occidental, ni el yo difuminado oriental coincide con todo lo japonés.

En la manera de funcionar las multinacionales japonesas podremos encontrar, elevados a alta potencia, los defectos del llamado yo occidental, esta vez encarnado en los japoneses. Se podrá descubrir la más pura agresividad occidental en el japonismo de las luchas financieras. Igualmente, se pueden detectar, en el doble lenguaje de algunos políticos europeos, los defectos típicos del yo difuminado oriental, es decir, el reverso y negativo de la belleza que, a primera vista, tienen los *bonsai* o la caligrafía.

Evitando el simplismo de dicotomizar demasiado –caricaturizando lo occidental como agresivo o egocéntrico y lo oriental como receptivo y totalizante–, podemos, sin embargo, dar con Yuasa un paso más. Es lo que él hace al afirmar que, para los japoneses actuales, el encuentro entre lo oriental y lo occidental no es un encuentro entre lo de dentro y lo de fuera, o en-

tre lo propio y lo ajeno, sino entre dos identidades que el propio sujeto no acaba de discernir.

Se trata más bien de un encuentro entre dos caras de uno mismo que el japonés actual no acaba de integrar, porque no es del todo consciente de la dualidad que lleva dentro de sí. Y es precisamente este serio problema de identidad el que se refleja en la actitud ambivalente de muchos intelectuales japoneses, seducidos y atraídos por el imán de lo europeo, a la vez que desencantados por lo que echan de menos en Europa.

Yuasa se ha referido a menudo al arraigo profundo de la filosofía de Nishida en la tradición oriental. Pero, paradójicamente, Nishida es uno de los que escriben en un estilo que parece más calcado de Hegel. También Nishida serviría de muestra de esta ambivalencia ante lo europeo. Conocía muy bien a Hegel y a Bergson, y estaba familiarizado con temas de teología bíblica; pero, a la vez, bebió en la fuente de su práctica del Zen y en la tradición budista. Su pensamiento está en la encrucijada entre lo oriental y lo occidental.

Un ejemplo típico es su caracterización de ambas tradiciones: «En Occidente –escribe Nishida– resaltan dos modos de filosofar: uno más orientado al pasado, con énfasis en la razón y en la causalidad; otro, más orientado al futuro, con énfasis en la voluntad y en la finalidad. En cambio, la característica de lo oriental sería el filosofar centrándose en el presente, la intuición y el sentimiento». Este texto parece de carácter integrador; la ambigüedad de Nishida se encuentra en que, al mismo tiempo que añora su propia tradición y echa de menos en Europa lo que sus raíces orientales le proporcionan, reconoce, sin embargo, que lo europeo complementaría las carencias de lo oriental.

Nishida insistía en ahondar en lo profundo de sí para que aflore la verdad sobre sí mismo. Hay que pensar, decía, con todo el cuerpo, en el que el espíritu se encarna; hay que estribar más en la intuición; hay que buscar más allá de la conciencia superficial lo profundo del yo que precede a la distinción sujeto-objeto; hay que ahondar y sumergirse en lo concreto y singular para llegar a la universalidad; hay que hacer que el pensamiento se haga lo pensado y que el mirar se identifique con

lo mirado; hay que penetrar de ese modo a través del ahora en lo eterno de la corriente de la vida.

En la citada obra de Yuasa sobre los filósofos modernos japoneses comparados con los europeos destaca el autor el fuerte influjo de la filosofía moderna europea sobre Nishida. Pero, al mismo tiempo, subraya que «en la parte esencial de su pensamiento» se detecta un sentimiento de extrañeza o malestar ante ese mundo occidental por el que se estaba dejando influir tanto. La modernidad de Nishida se pone de manifiesto, según Yuasa, en su preocupación fundamental por el problema del yo, por su descubrimiento, su consolidación y su revisión crítica. Pero esta toma de conciencia se realiza a nivel de esa experiencia originaria de unidad que Nishida llamaba «el lugar de la Nada». Se retorna a ese lugar para salir de nuevo al mundo objetivo.

A esta actitud la denomina Yuasa «trascender hacia dentro, en vez de hacia fuera». Es posible esa actitud por la presencia de un *ethos* tradicional japonés, por debajo de las terminologías importadas de la filosofía moderna europea. No se afirma con fuerza ese yo para salir a conquistar el mundo, sino que se coloca más bien en una actitud de receptividad. Es, en palabras de Yuasa difíciles de traducir, una «ilimitada expansión del yo, que se retrotrae hasta su propio fondo, en actitud de total receptividad».

No es de extrañar que, en un pensador situado de ese modo en la encrucijada entre dos mundos, la ambivalencia ante lo europeo, tanto en actuación intelectual como en su vida cotidiana, resulte notable. Nishida, como venimos repitiendo, estuvo a caballo entre lo europeo y lo japonés, entre lo filosófico y lo religioso, entre lo cristiano y lo budista.

Reconocía, por ejemplo, que quienes juzgasen su exposición de la filosofía religiosa desde un punto de vista occidental, ya sea de lógica aristotélica o hegeliana, pondrían la etiqueta de mística panteísta a las paradojas que él, siguiendo la inspiración budista, encontraba en el Absoluto. Sin embargo, se creía obligado a objetar contra esa interpretación inexacta de su pensamiento. Insistía en situarse en un marco completamente distinto, en el que la «identidad de las contradicciones» juega el papel de una especie de teología negativa.

A pensadores japoneses como los ya citados Watsuji y Yuasa, les atrajo de Husserl su ideal de *ecumene* y de *logos*. Un ideal de *ecumene* como convergencia europea de pueblos más allá de las propias fronteras; un ideal de *logos* como convergencia de pareceres en un marco de diálogo razonado y razonable. Sin embargo, ambos temían que el ideal de *ecumene* se quedase en cosmopolitismo superficial y que el ideal de *logos* se quedase en olvido del *pathos*, del cuerpo y del paisaje. Es significativo que Watsuji se interesara por Bergson y Yuasa por Merleau-Ponty.

Ambos, Watsuji y Yuasa, desde sus ambivalencias, suspiran por la Europa del *logos* y la *ecumene*, pero temen perder raíces orientales de contacto con el cuerpo, con el paisaje, con la tierra o con el Todo. Cuando Watsuji lee a Heidegger, trata de compensar el énfasis en la temporalidad acentuando más el espacio. Cuando Yuasa estudia a los fenomenólogos existenciales europeos, no oculta su simpatía por los que, como Merleau-Ponty, resaltan la importancia del cuerpo y la percepción.

El que los dos autores citados aquí hayan indicado su propia ambivalencia ante Europa, así como la de tantos colegas suyos japoneses, va unido a la propuesta que ambos han hecho repetidas veces en favor de una complementariedad de las culturas. Proponen que la tarea europea de búsqueda de *logos* y *ecumene* se conjugue con la tarea oriental de recuperar los vínculos con el cuerpo, el paisaje y el Todo.

Prolongando esas sugerencias, podríamos resumir, en dos preguntas, una propuesta de diálogo intercultural Oriente-Occidente. Se trata de una formulación muy esquemática, no exenta del peligro de simplismo. Tómense, por tanto, los paralelismos siguientes como un mero recurso pedagógico, sin mayores pretensiones.

Las dos preguntas, que pueden servir para dejar esta obra inacabada en forma de ejercicio práctico y tarea para el lector, serían las siguientes:

1. ¿Qué puede aprender el «yo claro» europeo del «yo difuminado» de las tradiciones orientales?

2. ¿Qué puede aprender el «yo difuminado» oriental del «yo claro» europeo?

Como pautas de respuesta sugiero las siguientes, que me limito a esbozar como tema de debate.

1. El «yo claro» europeo puede aprender del «yo difuminado» oriental:

a) Sentido de receptividad, escucha, silencio y contemplación, para liberarse del activismo dominador y de la tendencia a absolutizar las relaciones meramente técnicas, burocráticas o de interés.

b) Sentido de totalidad y unidad, para liberarse de tantas patologías dualistas.

c) Sentido de la inseparabilidad cuerpo-espíritu, para liberarse de excesivos logocentrismos, racionalismos y espiritualismos.

d) Sentido de la naturalidad en los vínculos comunitarios, para liberarse del excesivo individualismo, fanatismo y agresividad.

2. Por su parte, el «yo difuminado» oriental podría aprender del «yo claro» europeo:

a) Sentido de claridad en el proyectar metas, saber adónde se quiere ir y planear el futuro, para contrarrestar así la tendencia a obrar sin finalidad ni creatividad.

b) Sentido del arte de distinguir y discernir, para contrarrestar la tendencia a lo ambiguo y confuso.

c) Sentido de la expresión y del arte de articular y formular el pensamiento, para contrarrestar la tendencia a escudarse en el pretexto de lo no-dicho.

d) Sentido de la responsabilidad para definirse y comprometerse, con el fin de contrarrestar la tendencia a diluir colectivamente las responsabilidades.

¿Cuántos siglos tardará en completarse este anhelado encuentro de Oriente y Occidente, en el que ambos, mutuamente transformados, crezcan juntos hacia una humanidad más rica, plural y unida?...

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia:4338

Kitarô Nishida

Nace en 1870, en Mori (Japón). Estudia filosofía en la Universidad imperial de Tokio, donde, gracias a la apertura cultural que experimenta Japón durante la era Meiji, pudo entrar en contacto con la filosofía occidental, en especial con autores como Kant, Hegel, Bergson, W. James y Hume. Tras su graduación contrae matrimonio y, además de profundizar en la práctica del Zen, trabaja como profesor de enseñanza secundaria y en distintas universidades. En 1914 consigue plaza de profesor de filosofía en la Universidad de Kyoto. Con él se inicia la escuela filosófica de Kyoto. En 1940 es galardonado por el gobierno de su país en reconocimiento a su contribución a la cultura japonesa. Muere en 1945. De entre sus numerosas obras, que abarcan los más dispares temas, destaca «Ensayo sobre el Bien» (1911).

COLECCIÓN HERMENEIA
SÍGUEME
número 71

Los autores

Colección Hermeneia

Hans-Georg Gadamer
Emmanuel Levinas
Miguel García-Baró
Emmanuel Mounier
William David Ross
Bernard Lonergan
Immanuel Kant
Jean-Luc Marion
Franz Rosenzweig
Jean Ladrière
Gerardo Pastor
Henri Bergson
Wolfhart Pannenberg
Michel Henry
Jean-Louis Chrétien
Platón
Richard Schaeffler
Max Scheler
John McDowell
Martin Buber
Mariano Álvarez
Gabriel Marcel
Bruno Forte
Vladímir Soloviov
Søren Kierkegaard

EDICIONES SÍGUEME
número 71

En Kitarô Nishida tenemos representada emblemáticamente la filosofía japonesa de la primera mitad del siglo XX. Nishida vive y piensa en la encrucijada: entre Oriente y Occidente, entre filosofía y religión, entre budismo y cristianismo, entre zen y amidismo. En su obra se articula la rica experiencia religiosa que le rodea, llevando a cabo una original filosofía de la religión.

El primero de los tres ensayos que componen este libro sintetiza su concepción de la experiencia estética. El segundo refleja su esfuerzo por buscar un nuevo modo de pensar, una lógica distinta de la habitual. El tercero resume su filosofía de la religión, tal como la concibe en el último año de su vida, cuando trata de conjugar la lógica del «Lugar de la Nada» y la «Cosmovisión religiosa».

La idea central que sirve de hilo conductor a estos escritos es la invitación a salir de la estrechez del propio ego y abrirse a la amplitud y profundidad sugeridas por conceptos orientales tan ricos de contenido como son la Nada y el Vacío. No se trata, ni mucho menos, de nihilismos; todo lo contrario: Nada y Vacío son las nociones más cercanas a las manejadas por el pensamiento occidental cuando habla de Ser, Realidad y Absoluto.

Kitarô Nishida (1868-1945) fue profesor de filosofía en la Universidad de Kyoto. Está considerado el principal filósofo japonés del siglo XX.

EDICIONES
SÍGUEME
número 71

Hermeneia

Filosofía

ISBN 84-301-1620-6
9 788430 116201